فاعلية العقل الإقتصادي الإسلامي

(مقاربة وتأصيل)



د . جاسم الفارس



فاعلية العقل الاقتصادي الإسلامي

(مقاربة وتأصيل)



فاعلية العقل الاقتصادي الإسلامي

(مقاربـــة وتأصـــيل)

د . جاسم الفارس



الطبعة الأولى

2010 - 2011م

المملكة الأردنية الهاشمية رقم الإيداع لدى دائرة المكتبة الوطنية (1734 / 2010/5)

277.52

الفارس ، جاسم محمد شهاب

فاعليةالعقل الاقتصادي الإسلامي : مقارنة وتأصيل/جاسم محمد شهاب

الفارس.-عمان: دار مجدلاوي للنشر والتوزيع، 2010

( ) ص.

ر.أ: (1734 /5 /2010)

الواصفات:/ الاقتصاد الإسلامي // الإسلام/

* أعدت دائرة المكتبة الوطنية بيانات الفهرسة والتصنيف الأولية

* يتحمل المؤلف كامل المسؤولية القانونية عن محتوى مصنفه ولا يعبّر هذا المصنف عن رأي دائرة المكتبة الوطنية أو أي جهة حكومية أخرى.

Dar Majdalawi Pub.& Dis.

Telefax: 5349497 - 5349499

P.O.Box: 1758 Code 11941

Amman- Jordan

دار مجدلاوي للنشر والتوزيع

تليفاكس : ٥٣٤٩٤٩٧ - ٥٣٤٩٤٩٩

ص . ب ١٧٥٨ الرمز ١١٩٤١

عمان - الاردن

www.majdalawibooks.com

E-mail: customer@majdalawibooks.com

المحتويـــات

الإهــداء

إلـــــــى

أهـل التوحيـد

قناديـل العقـل والعـدل والجمـال والحريـة

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ ﴾ النحل: ٨٩

المقدمة

إنها منطلقات للتفكير وعقلنة حضارتنا وفكرنا بأدواتنا المعرفية، وهي كثيرة، وليست بأدوات الغير -وهي مهمة- فمن السهل التعامل مع عقل الآخر، ولكن من الصعب إن لم يكن من المستحيل أن نفكر به. ذلك أن عقل الآخر الحضاري ونتاجه المعرفي هو نتاج سياق حضاري معين، وبالتأكيد فأن السياقات تختلف بين حضارة وأخرى.

إن تداخل السياقات الحضارية -دون إدراك وبصيرة- يوقع الحضارات ضحية التبعية والتشويه، وهذا ما تعانيه حضارتنا المعاصرة لأنها لا تفكر بعقلها وإنما تفكر بعقل الآخر (الأوربي)، لا تصنع فكرها هي وإنما يصنعه لها الآخر (الأوربي) كذلك.

وإنها أزمة فكرنا المعاصر، الاستسلام التام للنموذج الأوربي تحت مظلة الموضوعية والعلمية، التي تمكنت أوربا بهما من استلاب عقول الكثير من القائمين على شؤون الفكر في امتنا، والانقطاع عن الجذور أو الوقوف عند حدود تقديسها المطلق، في الحالتين فإن (التبعية) هي السمة الغالبة على المنجز المعرفي العربي الإسلامي المعاصر.

إن غياب الرؤية النقدية أو رفضها في التعامل مع المنجز المعرفي الإسلامي، شلت حركته وحولته إلى متاريس يختبئ خلفها العجز والتخلف، والمفروض أن تكون هذه نقطة انطلاق دائمة للتحرير والإبداع انسجاماً مع حركة التاريخ الصاعدة إلى أمام، فقد كانت رؤية أحد أهم الأسس المعرفية التي قام عليها الفكر الإسلامي الذي أقام البناء الحضاري الإسلامي على أسس منهجية منبثقة من إدراك (الوحي) وإدراك الواقع وإدراك قوانين حركة التاريخ والمجتمع والإنسان.

لقد نظم الفكر الإسلامي السياق الحضاري الإسلامي بجهده هو لا بجهد غيره في إطار عملية التطور التاريخي، وعيا وتمثلا لقوانين التطور التي تضبط حركة

التاريخ ومعطياته المعرفية والفكرية والعلمية والاجتماعية والاقتصادية.. مستعينا بالمنهج القرآني وبالمناهج التي أسست في ضوئه، مؤكداً على حقيقة أن غياب المنهج يفقد القضايا قيمتها العلمية في عملية البناء، ويبعثر جهود الأمة، ويهدر إمكانياتها فتفقد هذه قدراتها على التطور والنمو والعطاء، وتفقد شخصيتها الحضارية وتضيع في خضم الفوضى.

عندما سادت الحضارة الإسلامية العالم وأعطته الكثير كان ذلك بفعل (المنهج) القرآني الحضاري الذي تتمثل عناصره بما يأتي:-

1- إن حركة العالم بظواهره المختلفة منضبطة بنواميس (قوانين) وسنن حتمية.

2- في إطار هذه الحتمية يكون الإنسان حراً في تغيير واقعه وبناء حضارته.

3- إن الإنسان وحده القادر على التغيير والبناء وهو المسؤول عنهما.

ومن هذا المنهج انبعثت طلائع الفكر الإسلامي في الفقه والعلوم اللغوية والشرعية الأخرى وفي علم الكلام والفلسفة والطبيعيات والإلهيات والعلوم المختلفة تعالج موضوعات الكون والإنسان والمجتمع والمعارف والعلوم. وسار المنهج الاستنباطي في الفقه إلى جانب المنهج الاستقرائي في علم الكلام، وانعكست هذه المناهج بمعطياتها المعرفية على حركة الواقع، تبنيه وتطوره - فكانت الحصيلة إنجازا معرفياً عقلانياً فخماً أسهم في تأصيل أصول البناء الحضاري الإسلامي.

وكان علم التوحيد (أو علم أصول الدين) في مقدمة العلوم الإسلامية التي اعتمدت منهجاً متميزاً في بناء المعرفة الإسلامية، فكان هذا العلم بحق، هو المختبر الإسلامي للعقل -لتحليل واكتشاف قدراته العلمية والنظرية- وقد افلح العقل المسلم حقا في الدفاع عن العقيدة دفاعاً عقلانياً أنهى به كل الهجومات عليها، واسقط مقولاتها على الأصعدة كافة، تلك التي حاولت نقد القرآن الكريم والتشكيك بنبوة الرسول محمد ﷺ - والطعن في الشريعة، والاستخفاف بالعقل المسلم وحرف المسلمين عن عقيدتهم مستخدمين (العقل) وسيلة في ذلك، ومثلهم يفعل أحفادهم اليوم

-من اليهود والنصارى والملحدين وغيرهم كثير- مستخدمين هذه المرة (العلم) أداة لهدم العقيدة والحرب على الإسلام.

لذا فان قراءة معاصرة لمعطيات علم أصول الدين/ التوحيد يعد أمراً "ضرورياً" للأسباب الآتية:-

1- إن المواجهة الأساسية لأمتنا مع الغرب، هي أولاً مواجهة حضارية، وإن أقوى الأسلحة في مثل هذه المواجهة هو سلاح (المنهج) الذي ينبغي أن يكون إسلاميا عقلانياً علمياً.

2- وإن أقوى الحصون في هذه المواجهة، أيضاً هو حصن المعرفة، وفي ميدان المعرفة تقف (نظرية المعرفة) في مقدمة مشاغل العقل على صعيد إنتاجها وعلى صعيد تنفيذها.

3- إن الأرضية التي تدور عليها هذه المواجهة هي أرضية الأسس والتطورات العقدية التي تحدد أساليب المواجهة وإستراتيجياتها وتكتيكاتها كذلك، فهي التي تحدد الرؤية وتحدد المنهج وتحدد النظرية.

على صعيد المعرفة، فأن علم أصول الدين يعد احد الميادين المهمة لإدارة هذه المواجهة مع الغرب، لأنه (فلسفة الإسلام) التي تحدد الأسس والرؤية والمنهج والنظرية فهو بهذا يعد بحق (نظرية المواجهة الحضارية) المطلوب بناؤها بناءً معاصراً لإدارة الصراع الحضاري مع الغرب بكفاءة.

وأول المهمات في بناء نظرية المواجهة الحضارية هذه، هي إعادة قراءة علم أصول الدين قراءة تاريخية معاصرة. وهي قراءة تبتعد عن الرؤية التقديسية لهذا العلم، قراءة تبتعد عن دائرة النشأة والفرق، لان التركيز على عوامل النشأة والفرق تكرس الخلافات التي أنهكت الأمة وفرقتها، قراءة لا تنحصر في دائرة التعريفات التي حصرت العلم بالدفاع عن العقائد فحددت زاوية النظر إليه في هذا المجال فقط، قراءة تبتعد عن منطق الوصاية والتفكير والاستتابة. قراءة لا تكرس الماضي

أنموذجا للعطاء والبناء. وإنما هي (قراءة) تاريخية نقدية مدركة لأهمية العلم في إطار حركة التاريخ ومتغيرات الواقع ومتطلبات الحضارة والعصر. قراءة تعتمد (العقل) في تقييم (منجز العقل)، قراءة توحد الأمة بالعقل، قراءة تحرر العقل من الامتثال والتبعية والتقليد، قراءة تفتح العقل على وجع الحاضر وهزائمه، وتدفع الإنسان إلى آفاق المستقبل، قراءة تنشّط في الأمة هاجس الحرية وجمالها، قراءة تعيد ترتيب العلم ومقاصده، وهي كثيرة: أحدها الدفاع عن العقيدة. وليس العقائد.. وبناء النسق المعرفي الإسلامي، من خلال (فلسفة علم إسلامي) تهيئ نهضة العلوم الاجتماعية والإنسانية والعلوم الطبيعية الأساسية والتطبيقية، فالعلوم كلها متصلة ببعضها، والفلسفة هي التي توحدها في نسق الحضارة.

وثاني المهمات في بناء تلك النظرية والكشف برؤية معاصرة عن مقاصد علم أصول الدين ومنها، فضلاً عن توحيد الله، التوحيد العلمي، توحيد الإنسان وبناؤه بإلغاء عوامل استلابه وبعثرته من الداخل وإعادة الكرامة لعقله وحريته، توحيد المجتمع على قيم الوحي التي تكرس الحق والحقيقة والخير والجمال. توحيد الأمة وزجّها في معركة البناء الحضاري الحقيقي، وليس باستلابها بمظاهر الحضارة. توحيد الأمة في بناء حريتها استعادة كرامتها وأدنى درجات هذه الكرامة (استقلالها الاقتصادي). توحيد الأمة على إنتاج مقومات وجودها المادي والمعنوي، بدلا من استيرادها من الخارج.

ومن مقاصده (التحرير)، تحرير الإنسان من قيد التخلف والانهزامية والسلبية، وتحرير المجتمع من أسر التخلف والجمود، وتحرير الأمة من أسر التفكك والتراجعات. وذلك بإشاعة دستور العدل والعقل في كيانها ومجمل مؤسساتها الحضارية والقانونية والفكرية والعلمية والاقتصادية والاجتماعية..

ومن هنا كان اهتمامنا بعلم أصول الدين/ التوحيد. نظرنا إليه من زاوية مقاصده القديمة والجديدة. ومن زاوية دوره القديم والجديد.. ولهذا لم نكتف بتعريفه

الذي ردده المتكلمون المتأخرون وابن خلدون والإيجي والتفتازاني وغيرهم بوصفه علماً يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية. وإنما التعريف الجدير بـه في العصر الحالي كما أورده الدكتور حسن حنفي وهو "العلم الذي يقرأ في العقيدة واقع المسلمين من اختلاف وتخلف وقهر وفقر وتغريب وتجزئة ولا مبالاة. كما يرى فيه مقومات التحرر وعناصر التقدم وشروطه، لو تم إعادة بنائه طبقا لحاجات العصر بعد أن بناه القدماء تلبية لحاجات عصرهم" في "كتابه من العقيدة إلى الثورة" (جـ1/ص77). ذلك أن التوحيد قد يكون علماً وقد يكون عملا. فبوصفه علماً فهو الأساس النظري للعمل. وبوصفه عملاً فهو توحيد الشعور ثم توحيد المجتمع ثم توحيد العالم في نظام الوحي، وعلى هذا فالتوحيد ليس عقيدة فقط، أي ليس نظرياً وحسب، وإنما هو (عملية توحيد) لأفعال الشعور تتوحد فيه قواه وأبعاده ومستوياته نحو ماهية واحدة مطلقة وشاملة عامة ومجردة خالصة ومنزهة. يتوحد فيها الشعور الفردي ويجتمع عليه شتات الأمة كما قال د. حسن حنفي في كتابه المذكور (ص67).

ولعل أهم ما ذكر في غاية العلم ومنفعته تلك حددها التفتازاني بـ (انتظام أمر المعاش بالمحافظة على العدل، والمعاملة التي يحتاج إليها في بقاء النوع على وجه لا يؤدي إلى الفساد، وفي الآخرة النجاة من العذاب المترتب على الكفر، وسوء الاعتقاد). كما ورد في شرح المقاصد (جـ/ ص8) وفي هذا تصريح بالبعد العملي لعلم أصول الدين (علم الكلام). ذلك أن قطبي الاقتصاد الإسلامي هما المعاش والمعاد، طريقهما واحدة، وغايتهما واحدة. الانطلاق من الوحي إلى السعادة في الدنيا والآخرة..

ومن هنا قامت فرضية البحث التي تنص على أن علم الكلام (أصول الدين) ليس (جليل الكلام) فقط، وإنما في (دقيق الكلام) فيه علم اجتماعي وبعد عملي فكان الجانب الاقتصادي هو ميدانه. من خلال ثلاث مقولات أساسية هي **الملكية والسعر والدولة**. كما جاءت في طروحات الجاحظ والقاضي عبد الجبار

وابن الأزرق. دون إغفال الإشارة إلى غيرهم حيثما مكننا جهدنا في تقصي المصادر وعلمنا بها. ودون إغفال ما يرتبط بهما من فعاليات اقتصادية فكرية سواء على صعيد الفلسفة الاقتصادية أو مسألة التجارة والنظرية النقدية وغيرها مما سنذكره في استعراضنا لمكونات الكتاب التي توزعت على فصول أربعة يتقدمها التمهيد وتنهيها خاتمة تتضمن نتائج البحث.

جاء التمهيد رؤية في الخطاب الاقتصادي المعاصر العربي والإسلامي من خلال قناعتنا بأن **الاقتصاد هو تكثيف للحضارة** التي لابد لها من أسس تعطي لنفسها الوضوح والاستقلالية فرأينا أن من أهم هذه الأسس هي (1) **اللغة**، بوصفها الفضاء المعرفي الذي تتنفس فيه العلوم ومن ضمنها الاقتصاد، والأرضية التي تبني عليها وبها وجودها (2) **الفلسفة**، التي تحدد التصورات والمفاهيم الكلية عن الكون والإنسان والمجتمع والعلم والمعرفة. وبيّنا فيها مدى تأثير الفلسفة في تطور العلوم وولادة الأفكار الكبرى (3) **المنهج**، بوصفه أداة صنع المعرفة والعلوم وضبط حركتها. وفيه حددنا منهج البحث في الكتاب القائم على استقراء المعاني الاقتصادية في البنية المعرفية الكلامية وتحليلها من زاوية (المعرفة) بوصفها نتاجاً معرفياً عقلانياً في إطار التصورات الكلامية وتحليلها ورؤيتها الشمولية للواقع، وفي إطارها العملي كذلك، انسجاماً مع فرضيتنا الأساسية القائمة على بحث البعد العملي في علم أصول الدين وقد تم إثباته. فأطلقنا على هذا المنهج (منهج البحث في المعنى) الذي أردنا من خلاله الكشف عن معنى المقولات الاقتصادية في البنية المعرفية الكلامية. والكشف عن معنى لطبيعة العلاقة بين المقولات والواقع بغية اكتشاف المعاصرة في المقولة ذاتها في إطار (النص) الكلي. كما نهدف أيضا من استخدامه الكشف عن مضامين إسلامية في معطيات الفكر العالمي (الاقتصادي) بغية تنظيم عملية التفاعل الحضاري. وقراءة الحقيقة بوضوح بشجاعة.

وقد وجدنا علم أصول الدين يتضمن تلك الأسس بوصفه فلسفة الإسلام، فاستعرضنا تطور موضوعات علم الكلام في إطار تطور العصور الإسلامية وبينا مدى الارتباط بين تطور الموضوع وتطور العصر وحاجاته وكذلك تطور مناهج البحث الكلامي التي اعتمدت جميعها على العلاقة بين العقل والنقل تقديماً لهذا وتأخيراً لذاك.

وتناول الفصل الأول موضوع الأسس، أسس الاقتصاد الإسلامي. لتحديد المنطلقات العقدية له. ذلك أن موضوع الأسس يعد برأينا من الموضوعات الأكثر أهمية وإلحاحاً في بناء المدارس الاقتصادية. فليس هناك من مدرسة اقتصادية ونظام اقتصادي إلا وينطلق من أسس عقدية تحدد له رؤيته للنشاط الاقتصادي وفعالياته المختلفة الفكرية والعملية. هكذا النظام الرأسمالي، وهكذا كان الاقتصاد الاشتراكي. وهكذا يكون الاقتصاد الإسلامي، فرأينا أن أهم الأسس التي يقوم عليها الاقتصاد الإسلامي من منظور علم أصول الدين.. هي التوحيد. والعدل، والعقل، فهي منطلقات رأيناها تعين على وحدة الأمة، وتنظيم جهودها. وتمنحها القدرة على مواصلة النهضة والبناء، وتجاوز التخلف.

فنظرنا إلى التوحيد بوصفه (فكرة) تعين على فهم العالم، ولم ننظر إليه من زاوية تفسير ألذات والصفات، فهي أصلاً ليست موضوع بحثنا. ونظرنا إليه بوصفه (عملية) تعيد تنظيم العالم، وتعيد بناءه من خلال التمسك بمعطياتها الأساسية، وحدة العالم، ووحدة الحقيقة، في ضوء تنظيم (الوحي) للوجود الإنساني. ومن خلال هذا المنظور تابعنا آلية النشاط الاقتصادي وطبيعة المقولات الاقتصادية التي تبنى في ظله من خلال موضوع الاستخلاف، الذي يحدد نمط الملكية الإسلامية، وبحثنا عمق تأثير العقيدة في العملية الإنتاجية سواء على مستوى الأسلوب وعلى مستوى الهدف. وبحثنا معنى تأثيرها في عملية اكتشاف الطبيعة وتطويرها من خلال مبدأ التسخير الوجه الثاني لنمط الإنتاج الإسلامي. وكذلك

بحثنا موضوع الاستهلاك في ظل التوحيد وانعكاسات هذا على عملية الاستهلاك الفردي والاجتماعي والتأثير المتبادل بين عمليتي الإنتاج والاستهلاك، وانعكاساتها الاجتماعية. وما يرافق هذه العملية من نشاط توزيعي. لقد اثبت مبحث التوحيد أن الاقتصاد الإسلامي هو اقتصاد كينونة أي اقتصاد قيمي بالدرجة الأساس، وليس اقتصاد تملك تمارس الملكية سطوتها في كل شيء وعلى كل شيء.

وإذا كان الاقتصاد في ظل التوحيد يجسد حق الله تعالى. فإن مبحث العدل جاء بحثا في حق الإنسان ودوره الحضاري، التي يحتويها مفهوم (التكليف) فرأينا أن التكليف المطلوب وعيه في ضوء علم التوحيد هو التكليف العملي بأبعاده التنموية الشاملة، فوجدنا أن مقولة التكليف تجد نفسها فاعلة في مقولة (عمارة الأرض) التي هي التعبير الإسلامي عن تنمية العالم وبنائه إسلاميا. فاستعنا بالقرآن الكريم لتوضيح أبعاد هذه المقولة ومحتواها الشامل فوجدنا في (سورة هود) مختصراً للبرنامج الإلهي لإنجاز هذه المهمة الذي تتكثف فيه ثانية أسس الاقتصاد الإسلامي التوحيد، والعدل، والعقل. فتداخلت هذه الأسس في دائرتين، الأولى الدائرة الشمولية للاقتصاد الإسلامي والثانية الدائرة المتخصصة الفنية فيه- فكانت منطقة التقاء الدائرتين تكشف عن أهمية التوحيد، والعدل، والعقل في البناء الحضاري، وفي مقدمته البناء الاقتصادي الذي هو تكثيف له.

وقد أعاننا هذا البحث على صياغة مفهوم (لعمارة الأرض) التنمية الاقتصادية الشاملة. الذي تجد التنمية الاقتصادية فيه ما يعينها على الخلاص من التشتت والإرباك والفشل.

وجاء المحور الثالث ليدرس طبيعة العقل المسلم، الذي هو عندنا عقل تركيبي (إيماني/ علمي/ عملي)، وحاولنا إثبات هذه الرؤية للعقل المسلم من خلال استعراض بعض أهم منجزاته العلمية والمعرفية في ضوء معطيات الوحي، والواقع، والعقل نفسه. ووجدنا أن المنجز المعرفي الاقتصادي الإسلامي، كان

حصيلة هذا التركيب الرائع في العقل المسلم من الإيمان والعلم والعمل، الذي يؤدي الخلل في إحدى هذه المكونات إلى خلل في بنيته الكلية.

أما الفصل الثاني فدرسنا فيه الفكر الاقتصادي عند الجاحظ، ومن خلال ثلاثة محاور لنتعرف من خلالها على جانب من عبقرية الجاحظ في عطائه الاقتصادي المتقدم الذي كانت إشارته على (تقسيم العمل) وهو يدرس مناقب الترك، تعد إشارة خطيرة ومتقدمة في تاريخ الفكر الاقتصادي.

تناول المحور الأول الرؤية الفلسفية الاقتصادية عند الجاحظ من خلال رسالته (المعاد والمعاش) فبين قطبي المعاش والمعاد تدور رحى الاقتصاد الإسلامي كما يتصورها الجاحظ، وهي حقاً كذلك، تجمعهما متطلبات إيمانية وعقلية واحدة، فأصول (**أمور التدبير في الدين والدنيا واحدة فما فسدت فيه المعاملة في الدين فسدت فيه معاملة في الدنيا، وكل أمر لم يصلح في معاملات الدنيا لم يصلح في معاملات الدين**). وقد اشتملت هذه الرسالة على معالجات اقتصادية مهمة في التخطيط والشؤون المالية.

أما المحور الثاني. فكان تحليلاً لكتابه (البلدان) الذي يعد دراسة متقدمة لأثر البيئة في النشاط الاقتصادي والتكوين الاجتماعي. هذا زيادة على ما أشتمل عليه من تحليل لكثير من الظواهر والفعاليات الاقتصادية كالتضخم والأسعار والنقود مبيّناً بوضوح الأثر الاقتصادي لعرض النقد وتأثيره على مستوى الأسعار. وهي النقطة التي ابتدأ منها التحليل الاقتصادي الكلاسيكي عند نيكولاس اوريزم وكوبرنيك وجون لوك وهيوم وبودان.

وجاء المحور الثالث تحليلاً لكتابه الآخر (التبصر بالتجارة) فوجدناه دراسة في التكامل الاقتصادي الإسلامي زيادة على ما فيه من نظريات اقتصادية على مستوى التحليل الجزئي والتحليل الكلي. ولذلك تناولناه من خلال أربع نقاط مهمة هي النظرية الاقتصادية، والموارد الاقتصادية، وأقاليم الإنتاج، والسلوك التجاري.

وتركنا دراسة كتابه البخلاء إلى دراسة مستقلة خاصـــة لطغيـــان الطـــابع الأدبـــي والقصصي عليها الأمر الذي يخرجها من دائرة بحثنا هذا.

أما الفصل الثالث فجاء دراسة في فكر القاضي عبد الجبار من خــلال ثلاثــة محـــاور كـــذلك تنـــاول المحـــور الأول مفهـــوم الملكيـــة، بوصـــفها مقولـــة اجتماعية/ اقتصادية ارتبطت بالبعد الاجتماعي والاقتصادي لأصل (العــدل). فقــد عبر القاضي عبد الجبار عن فهم إسلامي عميق ودقيــق لهـــا جـــسّد المـــضمون الاجتماعي والاقتصادي للاستخلاف مقراً بان الملكية هي حق اجتماعي أكثر ممـــا هي حق فردي لذلك حدد مسؤولية الدولة والمجتمع والفرد تجاههـــا منطلقـــاً مـــن مفهومات الواجب والمنفعة والضرر.

وتناول المحور الثاني مفهوم الرزق عن القاضي عبد الجبـــار، لقـــد اختلـــف المتكلمون في مفهوم الرزق من حيث شموله على الحلال والحرام أم كليهما معـــا. فذهبت الاشعرية إلى عد الحرام رزقاً. في حين كان المعتزلة قد أقروا بأن الحـــرام ليس برزق. وبالعودة إلى القرآن الكريم، تبين لنا بأن هناك أربعة عناصـــر يـــدور حولها مفهوم الرزق، سواء على صعيد الإنتاج أو على صعيد الاستهلاك هي:-

1- أن الرزق يعنى الموارد الطبيعية التي لم تقترن بالعمل الإنساني.

2- أن الرزق يعنى الموارد الاقتصادية التي اقترنت بالعمل الإنساني.

3- أن الرزق يعني الشكر.

4- أن الرزق تجسيد للمشيئة الإلهية.

ورأينا أن محور الخلاف فيه يدور في النقطتين (1) و (2). فقد اقتصر التناول الأشعري للمسألة في إطار العنصر الأول (الموارد الطبيعية)، وفي هذه الحالة يكون المقصود بالرزق -كما تصور الاشعرية- هو الاستهلاك، أي غذاء البدن، والمسألة في منظور الغذاء هذا لا يدخل فيها أصلا جانب الحرام، لان الإنسان في هذه الحالة سيكون ضيفاً على الطبيعة يأكل منها ما يؤكل، فهي من صنع الله تعـــالى لإدامـــة

حياته. ولكن المسألة الصعبة هي عندما يحول الإنسان المورد الطبيعي إلى مورد اقتصادي بالعمل، فهل يحق للآخرين اغتصابه وسرقته بحجة أنه أصلا من الله تعالى..؟

لقد رفض القاضي عبد الجبار. شأنه شأن المعتزلة – عد الحرام رزقاً، لأن الحرام وما يمثله من سرقة واغتصاب هو اعتداء على حق إنساني، وخروج على منطقي العقل والشريعة لأن المسألة عنده تدخل في دائرة الموارد الاقتصادية، وهو مقر بأن الموارد الطبيعة في أحد أشكالها معدة أصلا لغذاء البدن، ليس بدن الإنسان فقط، وإنما بدن الحيوان والنبات كذلك، فجاء موقفه هذا منسجماً مع فهمه للملكية بوصفها منفعة اجتماعية من غير المعقول الاعتداء عليها واغتصابها.

أما المحور الثالث فتناول مقولة (السعر) عند القاضي عبد الجبار، فالسعر عند القاضي هو **(تقدير البدل الذي تباع به الأشياء على جهة التراضي)**، أي هو التعبير النقدي عن القيمة التبادلية للسلع. وهو حصيلة تقابل قوى العرض والطلب. واختلاف الأسعار في البلاد حاصل عن اختلاف الإنتاجية والإنتاج، وان هناك عوامل طبيعية واجتماعية واقتصادية لها تأثير مهم في رفع الأسعار وانخفاضها.

ولحضور البعد المعرفي في التفكير الاقتصادي عند القاضي عبد الجبار فهو يهتم بدقة المصطلح، لذلك يفرق بين مفهوم السعر، ومفهوم الثمن، فالسعر هو ما يقع على المبايعة بين الناس فهو نتاج تقابل عوامل العرض والطلب ولذلك نقول ارتفع السعر أو انخفض، أما (الثمن) فهو (الشيء الذي يستحق في مقابلة المبيع) وهو بهذا يعني القيمة التبادلية للسلعة.

أما الفصل الرابع فقد تناول مقولة الدولة من خلال الفكر الاقتصادي لابن الأزرق الذي يعد أحد متكلمي المدرسة الاشعرية العمليين، الذي يعد هو وابن خلدون والمقريزي من ممثلي علم التوحيد العملي – ذلك أن تخصصهم العلمي كان

مجالاً مهماً لتطبيق بعض معطيات النظرية الاشعرية أو استخدامها في تفسير حركة التاريخ والمجتمع.

ولابد من الإشارة هنا إلى حجم الغبن الذي لاقاه ابن الأزرق من قبل المفكرين العرب وغير العرب، والمسلمين وغير المسلمين. حين تصوروه تابعاً لابن خلدون، غافلين أو متغافلين عن اختلاف تخصص الرجلين. كان ميدان إبداع ابن خلدون التاريخ وتفسيره وفلسفته. في حين كان ميدان إبداع ابن الأزرق هو السياسة والاقتصاد، وإذا كان التاريخ يمد المشتغل به بشمولية المعالجة بحكم شمولية موضوعات التاريخ الاجتماعية والاقتصادية والفكرية الخ فأن ميدان السياسة والاقتصاد أكثر تحديداً لموضوعات المعالجة.

ومن مظاهر الغبن أيضا أن تصور البعض ابن الأزرق كان شارحاً للمقدمة، فإنا نرى في هذا قصوراً في فهم الرجل وعطائه المعرفي، فابن الأزرق لم يكن شارحاً للمقدمة أصلاً وإنما أسس فكراً سياسياً واقتصادياً إسلاميا في إطار معطيات الفهم الأشعري للعقيدة في ضوء منهج ابن خلدون. وهو في انتمائه الأشعري أكثر دقة في الحفاظ على أصولها المعرفية لا سيما كما ظهرت عند الباقلاني والجويني والغزالي.

لقد انصب جهد ابن الأزرق على بناء فكر سياسي واقتصادي إسلامي وضح من خلاله القيمة الحضارية للدولة بكونها مؤسسة. اهتم ببنائها من خلال مؤسساتها المختلفة بدءاً بالوزارة وانتهاء بالخدم مروراً بالجيش والشرطة والقضاء والمالية والمؤسسات العلمية والمستشارين.. وما إلى ذلك. فإذا كان ابن خلدون ينظر إلى الدولة (كامتداد مكاني وزماني) في إطار حركة التاريخ. فان ابن الأزرق نظر إليها بوصفها مؤسسة سياسية واقتصادية تبنى بقواعد وأسس. وإذا التقى الرجلان في المسألة، وطبيعي أن يلتقيا– فهما عاشا عصراً واحداً ومدة زمانية تكاد أن تكون

واحدة (فالفرق بين مدة وفاتهما 20 سنة). لذلك لابد أن يكون انعكاسها عليهما متماثلاً إذا ما عرفنا أنهما أشعريان.

ولا يقلل من شأن ابن الأزرق أنه اقتبس من ابن خلدون.. فابن خلدون قد اقتبس من غيره كذلك، غير أننا نعرف من أين اقتبس ابن الأزرق لأنه قد أشار إلى مصادر دراسته بدقه. ولم يفعل ابن خلدون ذلك، كما أنه ليس ابن خلدون هو المقتبَس عنه فقط، وإنما اقتبس ابن الأزرق من أرسطو والعهود اليونانية. واقتبس من الغزالي والطرطوشي وابن العربي وابن الحاج..وكلهم أعلام عصرهم. فأين الخطأ..؟

ولان المعالجات الفكرية لابن خلدون أكثر من أن يحصيها كتاب..وكذلك الأمر بالنسبة للغزالي والمقريزي، الأمر الذي لم يترك جديدا لمن يريد أن يبحث فيهم. رأينا أن ندرس ابن الأزرق الذي يشكل مع ابن خلدون والمقريزي أركان مدرسه الاقتصاد الإسلامي الكلاسيكية. فهو وحده دون الاثنين الآخرين لم ينل حقه من الدراسة والتحليل.

جاء الفصل الرابع ليدرس الفكر الاقتصادي عند ابن الأزرق لإبراز دور الدولة الاقتصادي وطبيعة النشاط الاقتصادي من خلال ثلاثة محاور.

تناول المحور الأول، حقيقة الدولة، بوصفها شأناً من شؤون المجتمع يتولى الإنسان أمر تنظيمها وبنائها في إطار الموجهات القرآنية لا سيما التي تنظم حقوق الأمة والجماعة مثل الشورى والعدل والدفاع عن الإسلام، وتنظيم حقوق الإنسان والنشاط الاقتصادي. فوجدنا ابن الأزرق يرى الدولة ضرورية لإدارة العمران البشري. فهي ليست تنظيماً طارئاً، وإنما تنظيم ضروري لإدارة شؤون الاقتصاد والحضارة، لذلك لابد من أركان تقوم عليها. وقد عدد ابن الأزرق عشرين ركناً بدءاً من نصب الوزير وانتهاءً بتخليد مفاخر الملك. وقد تناول المبحث تحليل أربعة أركان منها تتعلق بالشؤون الاقتصادية موضوع بحثنا، وتركنا البقية لأهل

الاختصاص. والأركان التي تناولناها هي (حفظ المال، تكثير العمارة، إقامة العدل، تولية الخطط الدينية ومنها الحسبة والسكة).

لقد اهتم ابن الأزرق في هذه الأركان الأربعة بالمال (الفائض الاقتصادي)، وقيمته في بناء الدولة والعمران، وسبل تكوينه والحفاظ عليه، ودوره في استمرارها أو خرابها.

وكذلك اهتم بالإنفاق العام ووضح قيمته في النماء وتطوير النشاط الاقتصادي. من خلال الدور الذي تقوم به الدولة بوصفها (السوق الأعظم)، وهي مسألة يتفق بها مع ابن خلدون كلياً في التعبير عن أهمية الدولة في المجتمع، وهو موقف ينسجم مع معطيات الفكر الاقتصادي والسياسي الإسلامي في الموقف من الدولة التي هي ضرورة من ضرورات العمران.

وتناول المحور الثاني، مسائل النشاط الاقتصادي، وقد انطلق ابن الأزرق في فهمه لهذه المسائل من "مبدأ التسخير" تسخير الطبيعة بما فيها من موارد لصالح الإنسان، الذي فرضَ عليه كما يرى ابن الأزرق، التقسيم الاجتماعي للعمل. ذلك أن الإنسان مفتقر بالطبع إلى ما يحفظ به وجوده من لدن نشوئه إلى منتهى تطويره.

لقد طرح ابن الأزرق ثلاثين مسألة تتناول مختلف أساسيات النشاط الاقتصادي. منها تقسيم العمل الاجتماعي، والنقود، والأسعار، والسكان وسن العمل، وأنماط النشاط الاقتصادي، والإنتاج، والخدمات، والقيمة، والتجارة، والصناعة، ومناهج الصناعة، وتأثير عوامل الطلب في تطوير الصناعة، والتخصص وغيرها.

أما المحور الثالث، فقد تناول السياسة الاقتصادية عند ابن الأزرق، والسياسة الاقتصادية الإسلامية شأن السياسات والمسائل الأخرى، لا تنفصل عن البعد القيمي الإسلامي. فقد رأى ابن الأزرق أن السياسة الاقتصادية (سياسة المعيشة) تقوم على دعامتين مهمتين هما التقوى وحسن الخلق. معبراً بذلك عن وحدة الاقتصاد الإسلامي والأخلاق. هذه الميزة التي أعطته ومازالت صفة التفرد.

أما على الصعيد الفني فان السياسة الاقتصادية عنده. هي إجراءات وتنفيذات وتوجيها يصب في تنظيم أمور المعاش، وتعمل على حفظه واستمرار تطويره، والتنبيه على مواطن الخلل والاضطراب التي تشل من قدرة الدولة والإنسان على مواصلة السير بكفاءة.

لقد نظرنا إلى مقولة (الدولة) من خلال رؤيا ابن الأزرق، بوصفها مؤسسة اجتماعية ينظمها دستور العدل، وليس من خلال مقولة (الإمامة) و(الخلافة) كما وردت عند المتكلمين عموماً. فالأمر برأينا لم يجد نفعاً كثيراً إن بقينا ننظر إلى المسألة من زاوية المفضول والأفضل، التي تسهم مسألة تناولها بهذه الصيغة في البقاء على الانشقاق الإسلامي. واجترار تصورات لم تعد تلائم الزمن المعاصر لا من قريب ولا من بعيد.

إن زاوية النظر المنفرجة ذات الأفق الواسع للدولة، تلك التي تنطلق في منهجها وتحديدها من خلال دستور العدل الذي يقيم مؤسساتها المختلفة، وينضم آليتها وكفاءتها لمصلحة الإنسان والمجتمع والحضارة.

وأخيرا -وليس آخرا- كانت الخاتمة التي احتوت على أهم نتائج البحث وتوصياته.

لقد كان الطريق شاقاً وصعباً ما علمنا أحدا خاض غماره كلياً.. وكانت هذه الصعوبة في بحث كهذا .. هي فرحي الغامر،فقد كان انشغالي به في ظلال حبه قوة واجهت بها الجوع والحرمان، وبه تحملت دمعات ولدي عمر وعلي، وابنتيّ علياء وزهراء، يشهدون كل يوم مقتل حلم من أحلامهم، ورغبة من رغباتهم بسيف الحصار، ويكبرون وتكبر معهم المحن والتناقضات، وتكثر تساؤلاتهم عن العقل في زمن يغتال فيه العقل كل يوم ألف مرة، وهم يشهدون ذلك ويعرفون وينتظرون -مثل أبيهم وأمهم التي كانت تحتوي همومهم، وهمومها هي الأخرى ببصيرة نادرة، وصبر كان حضوره كالقصيدة- أمطار العقل تغسل حقول الموت لتزهو بربيع الإنسان الدائم، ربيع الحب والعقل والحرية.

التمهيد

في الاقتصاد تتكثف الحضارة، لذلك عندما يفقد الاقتصاد مقومات الحضارة (اللغة والفلسفة والمنهج) يفقد قدرته على قيادة الإنسان والمجتمع والتاريخ إلى مدن العدل والرفاه والقوة.

ذلك أن لكل حضارة نسقها الخاص، الذي هو **الوحدة العضوية بين المكونات الحضارية التي يشكل كل من اللغة والفكر والعقل والعلم والأخلاق والجمال وتجلياتهم المعرفية وإنجازاتهم المادية العمق التاريخي والوجودي والإنساني لتلك الحضارة.**

1. وتبقى اللغة في مقدمة العوامل التي تعطي للنسق الحضاري خصوصيته وفاعليته، فهي أداة العقل في التفكير وإنجاز المعرفة، إذ ما من نشاط معرفي إنساني إلا ومرتكزه اللغة، فهي بوابة الدخول إلى عالم المعرفة والعلوم الاجتماعية والإنسانية والصرفة. وهي العروة الوثقى بين الإنسان ومجتمعه والعالم، إنها صوت الوعي المنظم، وهي القدرة التي ينظم بها العالم نفسه، إذ ما من حضارة تقوم إلا بلغة تنقل الفكر من المثال إلى الواقع، ومن الذات إلى الموضوع، ومن الإنسان إلى العالم.

إن قرارات الوجود هي أولاً قرارات لغوية. إذ تبدأ اللغة تتجسد في الفعل. ثم في الهيكل ثم في الحضارة، فحركتها تجسيد لحركة التاريخ وهو يتقدم بإنجازات الإنسان المادية والأخلاقية، ومن هنا يتحدد لكل جهد إنساني علمي لغته الخاصة في إطار اللغوي العام. ويتخذ كل نشاط معرفي معناه عبر اللغة، فيصبح للفلسفة لغتها، وللأدب لغته، وللاقتصاد لغته، وكذلك فهي الصلة التي تربط أبناءها في حركة الزمن عبر التاريخ، وتربط هؤلاء بالعالم، وهي بهذا نتاج عقل الأمة. أية أمة.. وهي الأداة التي تمارس بها الحضارات جدل التطور والنضوج.

لذلك كانت اللغة ومازالت موضوع دراسة الفلاسفة والعلماء والمفكرين الأثير، إذ كانوا فيها ومن خلالها يصنعون مناهج التفكير والمعرفة، ويحددون رؤاهم إلى الحياة والعالم والكون، ويرسمون خطى التطور لمجتمعاتهم، ذلك أن الخطوات الأولى في الثورات الحضارية الكبرى كانت تبدأ باللغة، وان أول صدمة حضارية واجهت الكيان الثقافي العربي كانت لغة القرآن، عموماً ابتدأت هذه اللغة تضع الخطوة الأولى لثورة الإسلام الحضارية.

وإذا كان علمنا محدداً بلغتنا فإن عقلنا هو الآخر محدد بلغتنا كذلك، فهي التي تتحكم في صياغة أفكارنا وقيمنا وسلوكنا، لتكوّن من ثم ثقافتنا وحضارتنا ووجودنا، التي هي تجسيد لوعينا ومناهجنا وفلسفتنا وأفكارنا المختلفة في الاجتماع والسياسة والاقتصاد والكلام والفقه.. وما إلى ذلك. لينتهي الأمر إلى تمييز دقيق بين لغة الأدب ولغة العلم لغة الفكر، وهذا بعض جهود اللغة في تنظيم الوجود والحضارة.

يُظهر الفكر الاقتصادي –على سبيل المثال المقصود والمحدد– في لغته ميلا باتجاه احد الطرفين: فإما أن يسعى مثل الفلسفة اللغوية إلى استخدام تدوين رمزي محض، أو أن يصبح في رد فعل اتجاه تجريدها – فرعا من الدراسات الاجتماعية، الأمر الذي أدى إلى اختلاف أساليب منجزاته المختلفة. أو يتأرجح بين القطبين مثل كتاب (رأس المال) لكارل ماركس، على سبيل المثال فهو في انتمائه الكلاسيكي لآدم سميث وريكاردو. وفي الفلسفة لهيجل وتقليد النبوءات العبرية، لا يقدم نظرية اقتصادية محضة إلا في بعض أجزاء القسم الثاني منه، غير أن قدراته اللغوية (ماركس بدأ حياته شاعراً) مكنته من صياغة أفكاره الاقتصادية بطريقة استقطبت اهتمام الناس ردحاً من الزمن.

بينما في بريطانيا، على خلاف فرنسا، لم تكن لنظريات مثل الماركسية، ونظريات باريتو، وهنري جورج، جاذبية كبيرة، في الأقل بالنسبة لا غلب الاقتصاديين الأكاديميين، مما أدى إلى اختلاف في لغة الاقتصاد البريطاني، فعلى

سبيل المثال ما زالت أفكار الفريد مارشال تقرأ لامتلاكه خواص لغوية تجمع بين الرشاقة والوضوح والحكمة.

وكذلك واصل كينز - مع ثقافة أوسع وقدرة اكبر على التقاط المفارقات، تقليد مارشال، غير أنه تمكن من ربط الموضوعية باهتمام اجتماعي كبير، ويعكس كتابه (مقالات في الإقناع- 1931) قدرة لغوية ومنهجية واضحة جعلت منه جداليا كبيراً في حقل المعرفة الاقتصادي.

لقد أثّرت اللغة والأسلوب تأثيراً بالغاً في عملية إحياء الدراسات الاقتصادية الأوربية، فأدت إلى زيادة عدد الأعمال التي تجمع بين الجدية واجتذاب القارئ، ويمكن الإشارة في هذا المجال إلى كتابات لورد روبنز والسيدة روبنسون.

فمقال لورد روبنز (طبيعة علم الاقتصاد وأهميته- 1922) وكتاب السيدة جوان روبنسون (اقتصاديات المنافسة غير التامة- 1933) برغم تجريدية موضوعهما، يظهران تمكنا من (نثر الفكر) عبر المفارقات الكثيرة والظرف والتحليل الصبور لقناعاتها المحددة. مثل الفصل الثامن من كتاب السيدة جوان (استطراد حول الريع) وهو موضوع لا تنتج عنه عادة أية حيوية، غير أنه أمسى كذلك بفضل لغتها وأسلوبها[1].

إذاً، الأفكار تتأسس، مثل الوجود الإنساني. على اللغة، لغة الأمة، التي تختصر معالم وجودها وعطائها ورؤيتها للكون والعالم والإنسان والمجتمع وتحددها كذلك.

فإلى أي حد يكون تجاوز هذا حتى نسمح لعقل الآخر أن يرتب لنا وجودنا وحضارتنا واقتصادنا وسياستنا وفلسفتنا وأدبنا.

إنه الحد الذي تتألق عنده معالم وجودنا الحضاري والإنساني، واضحة، واثقة الخطى، رائعة العطاء، بوعينا الجديد لمنابع حضارتنا، القرآن والسنة ووجودنا المتحرك.

عندها يكون التجاوز مواصلة للبناء والتجديد، نعمر حضارتنا بوعينا الإسلامي الجديد وبإنجازاتنا نحن وأشيائنا نحن، ثم نواصل الحوار الحضاري، أو الصراع الحضاري، أخذاً وعطاءً من موقع الاستقلال الحقيقي مع الآخر، على مستوى الفرد والحضارة، حين ينطلق من لغة خاصة ومنهج خاص، يكون أكثر حيوية وقوة وعطاء، إن قوة الإنسان والفكر والحضارة، إنما تتجسد في قوة المنهج ودقته وحجته، فمنه تنبع الأفكار والنظريات، ليس فقط في تفسير العالم. إنما في بنائه كذلك.

يعد المنهج ضرورة علمية، فهو طريق العقل في إنتاج المعرفة. وأزمة الفكر العربي الإسلامي عامة والاقتصادي خاصة، إنما هي بالأساس أزمة (منهج)، فبقدر ما يعبر المنهج عن حاجة شخصية للباحث، فهو كذلك عن حاجة موضوعية في حقل العلم والمعرفة.

فهو على الصعيد الشخصي يعبر عن قدرة الباحث على إنتاج المعرفة، وطريقته في إنتاجها كذلك، فكلما كان المنهج منسجماً مع طموحاته وأهدافه وإمكانياته العقلية كان عطاؤه غنياً ودقيقاً.

أما على الصعيد الموضوعي فان المعرفة شكل من أشكال تنظيم الحياة والواقع، وليس هنالك من قدرة على القيام بمهام هذا التنظيم مثل (المنهج) فهو رائد العقل في طريق الإبداع الحضاري الشامل. هذا هو قانون النمو والعطاء الإنساني والمعرفي والحضاري للثقافة الإسلامية، لقد كان البحث المنهجي الإسلامي سمة من سمات العطاء الحضاري للثقافة الإسلامية جسّد قدرة (العقل المسلم) على الإنتاج المعرفي المنظم، والإبداع في ميادين العلوم شتى. فعلم أصول الفقه، هو منهج في البحث الفقهي ينظم عقل الفقيه في إنتاج معرفته، واستدلاله على الأحكام. لقد كان هذا (المنهج) في المعرفة الإسلامية إبداعاً عقلانياً إسلامياً محضاً، حيث وضع نواته الأولى صحابة رسول الله ﷺ، علي بن أبي طالب وابن عباس ومعاذ بن جبل.. إذ عرف الفقه

الإسلامي حينئذ فكرة العام والخاص والقياس والاستحسان والترجيح ثـم ليتطـور بعدئذٍ على يد الإمام جعفر الصادق ﷺ. ثم أبي حنيفة وتلامذتـه لنعـرف معهـم المصالح المرسلة والاستصحاب[2] ثم يأتي الشافعي ويقعّد هذا العلم نهائياً في كتابه الرصين (الرسالة) ليجعل منه منهجاً إسلامياً في نظرية المعرفة الإسلامية، اعتمـد تفريع المسائل الجزئية وذكر الأمثلة والـشواهد، وأنـتج علمـاء أصـول الـدين (علماء التوحيد) منهجهم المعرفي كذلك بجهد عقلاني إسلامي محض، كـان يقـوم على تجريد القواعد العامة من المسائل الفقهية، مستندين إلى الاستدلال الاسـتقرائي والبرهان النظري، بعيداً عن المنطق الأرسطي، في إطار منطق إسلامي أصـيل، كان يختلف في عباراته ومفاهيمه ومقولاته عن المنطق الأرسـطي، يؤكـد هـذه الحقيقة الفقيه ابن تيمية في كتابه (موافقة صريح المعقول لصريح المنقول) إذ قال: (وكان للغزالي قانون هو المنطق، أما بكر بن العربي فقد وضع قانوناً آخر مبنيـاً على طريقة أبي المعالي ومن قبله كالقاضي أبي بكر الباقلاني)[3] هذا زيادة على ما قرره المتكلمون أنفسهم من أن علم الكلام: ليست له مبادئ تتبين في علم آخر إنمـا هو مستغن في نفسه عما سواه"[4]. عندما واجه (العقل المسلم) العقل اليوناني فـي ساحة المعرفة، عن طريق الترجمة، صور الذين نقلوا هذه المعرفة بأنها المعرفـة اليقينية الحقيقية (منطق التبعية الدائم) وقف المتكلمون أمام تلك المعرفة وقوانينهـا ومنهجها وقفه الناقد العلمي العقلاني الرصين، لا سـيما أمـام (قـوانين الفكـر) الأرسطية، والتي تتلخص بما يأتي:-

1- قانون الذاتية، وصورته أن كل شيء هو نفسه.
2- قانون عدم الجمع بين النقيضين، وصورته أن الشيء ونقيضه لا يجتمعان في شيء واحد بعينه في أمر واحد.
3- قانون عدم ارتفاع النقيضين، وصورته أن الشيء إما أن لا يكون وإما أن لا لا يكون "لا وسط بين النقيضين".

في ردهم على قانون عدم الجمع بين النقيضين، فقد نقده المتكلمون في باب القدرة، وهل تتعلق بالممكن والمستحيل أم بالممكن فقط؟ وكان رأيهم أن قدرة الله سبحانه وتعالى تشمل الاثنين، الممكن والمستحيل، القدرة الإلهية تجمع بين الوجود والعدم، والقدرة والعجز، والعلم والجهل، وبهذا قضوا على قانون عدم الجمع بين النقيضين. وكان النقد الحقيقي لهذا المبدأ، هو نقد صورته الشرطية التي هي القانون الثالث (عدم ارتفاع النقيضين)، إذ أنتج المتكلمون فكراً منطقياً دقيقاً، عبر مبحثين مهمين، الأول هو مبحث الأحوال، والثاني هو مبحث إثبات الله وصفاته.وفي مرحلة توسع الحضارة الإسلامية و انفتاحها على العالم، توسعت دائرة التفاعل مع الحضارات الأخرى، وكان الضابط الأساس لعملية الانفتاح والتفاعل هو (المنهج) الذي نظم إدارة هذا التفاعل، إذ امتدت أهميته إلى العلوم المختلفة كالطب والفلك والكيمياء والفيزياء والرياضيات. في هذا الجو الحضاري يواصل العقل المسلم إبداعه المعرفي والعلمي على مستوى المنهج ليعطي للحضارة الإسلامية دفعة جديدة.

لقد حقق البيروني –على سبيل المثال– نقلة نوعية في البحث المنهجي في دراسته المهمة (تحقيق ما للهند من مقولة..) عن علوم الهند – حيث قارنها بعلوم اليونان، وهذين العلمين بالعلوم الإسلامية، فوصل إلى نتائج مهمة: أنه كان لدى الهنود علم جزئي كبير متقدم ولكن بدون أن يربط هذه العلوم رابطه علمية أو منهجية، إنها محض أبحاث متناثرة في الطب والرياضيات والفلكيات والطبيعة، وهي خالية من الإطار المنهجي، في حين على العكس من ذلك كان لدى اليونان نظرية في العلم، نظرية في البرهان، وقلة من الأبحاث العلمية كالتي عند الهنود.

لقد كان لهذه الدراسة الرائدة اثر مهم وخطير في بناء المنهج الاستقرائي التجريبي الإسلامي الذي استخلصه من دراساته لعلوم الحضارات الأخرى ومعارفها، الذي كان واحداً من اخطر الأسباب التي دفعت العلوم الإسلامية إلى الرقي والتأثير في الحضارات الأخرى المعايشة واللاحقة للحضارة الإسلامية.

لتعطي في النهاية منهجاً إسلامياً في شروط التفاعل الحضاري الصحيح، إذ من الطبيعي في إطار التفاعل الحضاري أن تأتي العلوم والمعارف من الخارج، ولكن لابد أن يكون لنا منهج في الداخل يحدد سبل التفاعل مع العلوم والمعارف الوافدة. كي لا نمتصها أو تمتصها كالإسفنج"[5].

ويأتي عالم آخر يستخدم منهج الأصوليين (قياس الغائب على الشاهد) في المجال العلمي إنه جابر بن حيان الذي نادى باستخدامه في التجربة، والأخذ بفكرة (العادة) التي هي ما استمر الناس عليه على حكم المعقول، وعادوا إليه مرة أخرى"[6] متفقا مع ما ذهب إليه الأصوليون من أن جري العادة ليس يقينيا، سائرا على طريقتهم معلناً (احتمالية) هذا المسلك كما جاء في كتابه (التصريف) الذي أكد فيه صراحة على الاستقراء مؤكداً حقيقة (احتمالية) المعارف، ليعكس بذلك عقلية منهجية علمية كبيرة.

ومثله الحسن بن الهيثم البصري الذي يعد أعظم علماء الرياضيات والطبيعية في العصور الوسطى فقد نقل -كما هو معروف- علم الضوء (البصريات) إلى درجة قصوى من التقدم والرقي حين اعتمد المنهج الاستقرائي في البحث العلمي في حقل البصريات، وكانت ثمرة جهوده العلمية كتابه (المناظر). وهو لم يخرج في كل جهوده العلمية عن إطار النهج الإسلامي العام الأصولي كما أسسه المتكلمون والفقهاء، ليعكس قدرة العقل المسلم على العطاء العلمي واكتشاف وتنظيم الوجود والمعرفة تنظيماً علمياً عقلانياً..[7].

نستنتج من كل هذا أن (المنهج) لكي يكون فاعلاً مؤثراً دقيقاً، فلا بد من ولادته في أحضان بيئة معرفية عقائدية تنظم التصور والإدراك والشعور والغاية والوسيلة في نسق عقلاني متكامل مع الواقع المحدد في مجتمع محدد، منه ينطلق في تعامله مع العالم.

في مثل هكذا آلية معرفية كان تصور الفكر الاقتصادي الغربي لعلم الاقتصاد ولطبيعة النشاط الاقتصادي الذي تشكل في إطار منظومة فكرية ونفسية معينة (الفردية/ المادية)، هذه المنظومة الفكرية والفلسفية والعملية هي التي أسهمت في تحديد طبيعة إدراك الفكر الاقتصادي الغربي للواقع الاقتصادي بمعطياته المختلفة. ومن ثم تحديد أدوات تحليله الاقتصادي على مستوى الإنتاج والتبادل والتوزيع والاستهلاك، وما ينبثق عنها من مؤسسات لذلك ارتكزت مباحث الفكر الاقتصادي الغربي على المقولات الاقتصادية الآتية:-

1- المشكلة الاقتصادية.

2- القيمة.

3- السعر.

4- الربح.

وهي جميعاً ذات محتوى مادي، لم يكن الإنسان حاضراً فيها إلا من حيث كونه أداة تحقيق الربح، فالمشكلة الاقتصادية، تتناول مسألة ندرة الموارد المحدودة أمام حاجات الإنسان المادية اللامحدودة، أما حاجاته المعنوية والروحية فهي لا تدخل دائرة البحث الاقتصادي الغربي وان دخلت فتدخل أرقاماً مجردة، وكميات يحسب في ضوئها الربح والخسارة.

ترتبط بهذا الجانب مسألة (المنفعة) التي هي وسيلة إشباع الحاجات من السلع والخدمات فإذا توافرت المنفعة في الشيء جعلته مصدراً ما دامت الرغبة قائمة فيه بغض النظر عن النفع والضرر في الأمر، فالخمر والحشيشة سلعتان اقتصاديتان فهما يدخلان في باب المنفعة، ومضرتهما ليست من مهمة الاقتصاد.

ولكن المشكلة هي أن السلع والخدمات قليلة قياساً إلى حاجات الإنسان اللامحدودة، فكان مبحث (المشكلة الاقتصادية) يقوم على البحث عن القواعد التي تحل هذا التناقض، فكان الحل في الإنتاج وزيادة الإنتاج. لتظهر مسألة (القيمة)،

قيمة الشيء المنتج بالنسبة للمستهلك (القيمة الاستعمالية) أو بالنسبة للمنتج (القيمة التبادلية)، فتظهر نظرية التحليل الحدي لتتولى أمر معالجة هذه المسألة عبر (السعر) الأداة الأكثر قسوة في إدارة النشاط الاقتصادي، فهو الذي يحدد حجم الاستهلاك، وهو الذي يحدد من يبقى في السوق من المنتجين، وهو الذي يحدد دخل المساهمين في العملية الإنتاجية، في إطار دائرة العرض والطلب، التي عندها تتحقق توازنات اقتصادية عديدة، أو اختلالات اقتصادية كبيرة، وما يصاحب ذلك التوازن وهذا الاختلال من ويلات وكوارث سياسية واقتصادية واجتماعية، أو نهضة سياسية واقتصادية واجتماعية، في كل هذا وهاجس (الربح) -بوصفه المحفز المادي الوحيد- يقف بالمرصاد لحركة النشاط الاقتصادي ويقرر أن تكون أو لا تكون.. في نظام اقتصادي/ اجتماعي يحكمه تصور وإدراك معين للعالم والطبيعة والوجود والإنسان، حاول الفكر الغربي أن يجعله أنموذجاً "عالمياً" شاملاً، يصلح للاحتذاء به من قبل الجميع بكل معطياته الفكرية والمؤسسية.

لقد صدّق كثير من الفكر الاقتصادي العربي هذه الأكذوبة – تحت دعاوى العلمية والموضوعية، فضاع وضيّع جهود الأمة، وضيّع مواردها وقدراتها، وفوّت فرصة تاريخية عليها في إعادة تكوين وجودها الحضاري مستفيدة من مواردها الاقتصادية والبشرية والعقلية والفكرية، الأمر الذي يستوجب مواصلة الجهود العلمية المخلصة في إعادة تشكيل الفكر الاقتصادي العربي الإسلامي في إطار حركة الحضارة الإسلامية ومعطياتها العقلية والعلمية، ليس بالعودة إلى التراث والماضي السعيد وإنما بوعي الخبرة الحضارية التي يجسدها ذلك التراث بمنجزه المعرفي العقلاني الإسلامي، وإعادة تنظيم حركة الوجود الحضاري الإسلامي في إطار معطيات العقل المسلم الذي تشكل وفق (المنهج القرآني) على مستوى التصور والإدراك والإنجاز المعرفي والمنهج.

ذلك أن (المنهج القرآني) هو مصنع المناهج الإسلامية، فهو منهج لمنهج في كتابة التاريخ، ولمنهج في الاقتصاد، ولمنهج في السياسة، ولمنهج في المعرفة، ولمنهج في العلم، فهو يختلف عن المناهج الأخرى بوصفه ترتيباً إلهياً، وغيره من ترتيب البشر: قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ لَا رَيْبَ ۛ فِيهِ ۛ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ۝ ﴾ البقرة: ٢. فمناهج البشر يصيبها الريب والفتور والتراجع والقصور.. ومنهج القرآن ليس كذلك، وفي هذا خاصية تنفرد بها الثقافة الإسلامية والفكر الإسلامي والحضارة الإسلامية، لان لمناهجها منبعاً واحداً، هو القرآن الكريم.

وإذا كان القرآن الكريم هو منبع المناهج الإسلامية، فهو نبع فلسفتها كذلك، إذ ما من فكر عظيم يولد، إلا في أحضان فلسفة عظيمة كذلك.. هكذا كان الفكر الإسلامي، وهكذا كان الفكر الأوربي كذلك.

إن نظرة فاحصة في تاريخ الفكر والعلم الأوربي تؤكد حقيقة أن الأفكار الكبرى تولد في ربوع الفلسفة والتاريخ، من حيث أن الفلسفة هي رؤية كليات الوجود والمعرفة، والتاريخ هو عملية التقدم البشري ومخزن قدرات الإنسان التقدمية.. هكذا كان الأمر مع كوبرنيكوس وجاليلو وفرنسيس بيكون الذي يمثل نقطة التحول في تاريخ الفلسفة الأوربية. كان إنجازه الأساس يتمحور حول الفكرة الآتية: إصلاح العلوم أو إحياؤها بالتعويل على الطريقة الاستقرائية دون الطريقة القياسية، وكذلك ديكارت الذي تمكن عبر الفلسفة من إحداث نقلة أخرى في تاريخ الفكر الأوربي، حين صاغ منهجه العقلي القائم على الشك واليقين، فغير نظرة العقل إلى طبيعته، إذ كان القدماء يعتقدون أن العقل يدرك الوجود، فأصبح العقل عنده منعزلاً في نفسه لينقسم المفكرون بعده على قسمين: قسم يأخذ بالعلم فيرد الفكر إلى حركة مادية، وآخر ينحاز إلى الفلسفة فيرد المادة والحركة إلى الفكر، هذا زيادة عما عمله بفلسفته من تحرير العقل من سلطان الوجود، وأعلن أن الفكر يكفي نفسه

بنفسه، ولا يخضع لشيء سواه، فأقام (الفردية) على أساس فلسفي، واسهم في تطوير العلوم إسهاما خصباً ليبدأ معه عصر الفلسفة الحديثة[8].

ولقد كان آدم سميث أستاذاً في جامعة كلاسكو، درّس فروعها آنذاك (اللاهوت الطبيعي، الأخلاق، الحق الطبيعي، الاقتصاد السياسي)، وفي عام 1795 نشر كتابه (نظرية المشاعر الأخلاقية) فأحدث ضجة، ليصبح عندها احد ابرز الفلاسفة الإنكليز، كان الكتاب بحثاً في أصل الدوافع الأخلاقية التي تحمل المرء على الرضاء عن شيء أو استنكاره، فكيف يحدث أن الإنسان وهو مخلوق تقوم تصرفاته على المصلحة الذاتية، يكوّن أحكاما أخلاقية تبدو فيها المصلحة الذاتية كأنها غير ذات مفعول أو كأنما ارتفعت إلى مستوى أعلى؟ واعتقد سميث أن الجواب يكمن في قدراتنا على أن نضع أنفسنا موضع الشخص الثالث أي المراقب المحايد، وبهذه الطريقة نكوّن فكرة عن المزايا الأخلاقية -على نقيض المزايا النفعية- للقضية[9].

وكذلك كان سان سيمون: الذي دعا إلى فلسفة واقعية وسياسة واقعية، إن اصل أفكاره يقوم على فكرة فلسفة التاريخ القائمة على تطور مستمر يرمي إلى تحسين حال البشر، وكان من الساعين إلى التوفيق بين الدين والعلم[10].

وكان جون ستيوارت مل فيلسوفاً واقتصادياً، كان مذهبه الفلسفي يقوم على اعتقاده أن المذهب العقلي يقوم على التجريب وليس الحدس، فالتجريبية تؤكد أن الأفكار كلها تأتي من التجربة. وان النسب والعلاقات جميعها، تفسر بقوانين التداعي، في حين أن الحدس يحمل على التكاسل والمحافظة على القديم ويعول على الرأي الخاص كيفما كان، كان (مل) اقتصادياً كذلك له أفكار في المنفعة والتبادل والتجارة الدولية. ومثله كان (كارل ماركس) الذي درس الفلسفة وأعجب بهيجل ولكنه أنكر عليه إسرافه في المثالية، فاعتنق المادية. وفي أحضان فلسفته المادية التاريخية الجدلية ولدت أفكاره الاقتصادية التي ضمتها على سبيل المثال مؤلفاته

(إسهام في نقد الاقتصاد السياسي، وبؤس الفلسفة، ورأس المال). لقد كان التـــاريخ عوناً له في اكتشافه نظريته في الصراع الطبقي.

فالتاريخ يظهر لنا أن العقل قد عمل على توجيه التقدم الإنساني علـــى صـــعيد الفرد أو المجتمع وان تطور الأفكار الإنسانية كان نتاجاً لتطور الفلسفة الناتج عـــن خضوعها لحركة التاريخ والبيئة والإنسان.

ولا يغيب في هذا المجال ذكر (كينز) الذي شغل فكره الاقتصادي كما ورد في مؤلفه الشهير (النظرية العامة..) العالم منذ العام 1936 حتى بداية السبعينات، حين أنقذ به الرأسمالية من أزمتها الطاحنة ليصبح عندها ثورة في الفكر الاقتصادي كما كان آينشتاين ثورة في الفيزياء.

كتب كينز عن أستاذه مارشال قائلاً: (إن الاقتصادي الممتاز يجـــب أن يملـــك مزيجاً نادراً من المواهب، فيجب أن يكون إلى حد ما رياضياً ومؤرخـــاً وسياســـياً وفيلسوفاً)، درس التاريخ الاقتصادي، وتاريخ الفكر الاقتصادي الأوربي آنذاك- لان الكساد الكبير حسْبه شاهداً على سقوط معطيات الفكـــر الاقتـــصادي الكلاســـيكي. وبميزان تأملاته الاقتصادية وتفكيره الاقتصادي الدقيق تفجّر عن معطى جديـــد ألا وهو النظرية العامة التي عبرت عن وعي نقدي عميق بتاريخ الفكـــر الاقتـــصادي الأوربي، وقدرة على تأصيل الاقتصاد على أسس فكرية جديـــدة، وأدوات تحليـــل جديدة، أثمرت عبر عقود من الزمن لتصبح جزءاً من التاريخ ومادة نقدية أخـــرى لاقتصادي آخر هو (ملتون فريدمان) اليهودي الأمريكي الذي جاء ليفـــتح عـــصراً جديداً في التحليل الاقتصادي، مع مرحلة جديدة من مراحـــل الأزمـــة الرأســـمالية -أزمة الركود التضخمي- فوجد نفسه مرة أخرى أمام التاريخ الاقتصادي الأمريكي يدرس حركة عرض النقد وعلاقته بالنشاط الاقتصادي، ليخرج على العالم بأفكـــاره الاقتصادية التي باتت تعرف في الفكر الاقتصادي المعاصر بـــ (مدرسة النقوديين) التي يشكل اهتمامها بالسياسة النقدية ومكوناتها ابرز معطياتها الفكرية.

في هذه الأجواء تحرك الفكر الاقتصادي الأوربي وأعطى ثمـــاره ونظرياتـــه ومنجزاته التي يمكن أن نستنتج منها ما يأتي:-

1- انسجام الجزئي/ الفكر مع الكلي/ الفلسفة.
2- تكامل الفلسفة/ الكلي نسبياً مع حركة التطور/ التاريخ، لتعبر عن انـــسجام تام في حركة التطور الداخلي للحضارة الأوربية باتجاه النمو والدقة فـــي تفـــسير الظواهر.
3- تكامل الفكر والواقع نسبياً في تجاوز الأزمة إن حـــدثت، أو فـــي خلـــق لحظات الانطلاق التاريخية، والتحول في المسار إلى مراحل عليـــا متقدمـــة فـــي العطاء الفكري.

كل ذلك بفضل وعي قوانين التطور من الداخل، وتوظيف مـــا فـــي الخـــارج لصالح تطور الداخل ودعمه، حتى لو كان استعباد الأمم، هذا زيادة على أن حركة الفكر هنا تجري في إطار نسق حضاري منسجم.

فهل الوضع في الفكر الاقتصادي العربي والإسلامي المعاصرين كما هو عليه في أوربا؟ للإجابة على هذا السؤال لابد من إلقاء نظـــرة مركـــزة علـــى طبيعـــة الاتجاهات والتيارات الفكرية السائدة في الوطن العربي؟

تسود التيارات الآتية ساحة الفكر الاقتصادي في الوطن العربي.

1- التيار الليبرالي.
2- التيار الماركسي.
3- التيار العلماني.
4- التيار القومي.
5- التيار الإسلامي.

لقد تبنى تيار الليبرالية الطروحات الكينزية والكلاسيكية الجديدة، وما أفرزتـــه هاتان المدرستان من اتجاهات عدة، أســـهمت فـــي تطـــوير الفكـــر الاقتـــصادي

البرجوازي في أوربا وأمريكا وأسهمت كذلك في حل كبرى أزمـات الرأسـمالية المعاصرة –التضخم– وأعطت مكانة جديدة لدولة الرأسـمالية فـي إدارة النـشاط الاقتصادي فكانتا بحق تعبيراً دقيقاً عن حاجات الرأسمالية في مرحلتهـا الجديـدة رأسمالية الدولة الاحتكارية، لتؤكد حقيقة ارتباط النظرية بالواقع، فهو فضاؤها الذي تتحرك فيه حرةً معطاءة. إن النظرية لا تولد في فراغ وإنما هي دائماً تكثيف لمـا سبقها وتصحيح له كذلك، فهي شهادة على خطأ كان، وصح ربما سيتحول إلى خطأ في مرحلة لاحقة. فما الذي أحدثه التيار الليبرالي الاقتصادي العربي مع الكينزيـة؟ أو مع الكلاسيكية الجديدة؟

لا شيء سوى الترديد لنظرية الطلب الفعّال، ونظريـة الاسـتخدام والـدخل، ونظرية العمالة والتوظيف الكامل، ونظرية المضاعف والمعجل، وتكـرار مقيـت لشروحات شابيرو وهانسن على النظرية الكينزية، بدون أن تبذل الجهود العلمية في تفسير طبيعة الاستثمار في الاقتصاد العربي والوقوف علـى مكوناتـه ومحدداتـه السياسية، ودون بذل أدنى جهد علمي لتفسير الدورة الاقتصادية في إطـار حركـة الاقتصاد العربي الذي يختلف بكل شيء عن الاقتصاد الرأسمالي المتقدم والمنظم والحر.

حتى إذا ما بدأت رياح النقد الغربي تهب على الكينزية معلنة ولادة الكلاسيكية الجديدة، مالت رقاب البعض باتجاه طروحاتها، لاسيما نظريتها في الإنتـاج التـي تحولت إلى نظرية في النمو، وقد كان جوهر هذا التحول هو الانتقال مـن مـسألة تحديد أسعار عوامل الإنتاج إلى بحث النمو على مـستوى الاقتـصاد الكلـي[11]، مستخدمة أدوات التحليل الرياضي والإحصائي التي تقف في مقدمتها دالة الإنتـاج المعروفة بدالة كوب–دوغلاس، الساكنة والديناميكية.

لقد ملأ هذا التيار الجامعات العربية بمنجزات الفكـر الكينـزي والكلاسـيكي الجديد. والنماذج الرياضية والإحصائية فـي الدراسـات الاقتـصادية، وأشـبعت

(الطماطة) واللحوم البيضاء والحمراء بحثاً تحت ظلال دالة إنتاج كوب-دوغلاس. وأسواق العرب لمّا تزل تعاني من شحة الاثنين.

ولا يختلف الأمر كثيراً مع التيار الماركسي الذي ينطلق من فلسفة الماركسية المادية التاريخية الجدلية، التي هي إنجاز أوربي عبرت عن حاجة أوربا إلى الانتقال من مرحلة الرأسمالية إلى الشيوعية الحالمة إذا لا استغلال ولا نهب ولا اغتراب، ليعود الإنتاج يمارس مهماته الاقتصادية والحضارية في ظل ظروف أكثر إنسانية وعدالة.. فقد جاء هذا التيار ليسقط طروحات ماركس ونظرته إلى الاقتصاد والتاريخ الأوربي على المجتمع العربي في ظل مفاهيم علاقات الإنتاج وقوى الإنتاج والبناء الفوقي والتحتي.. وما إلى ذلك.

فإذا كان الفكر الاقتصادي الماركسي في إطار البنية الفكرية الغربية يعد عنصراً مهماً من عناصر البنية الفلسفية الماركسية المتكاملة والمنظمة، على مستوى المعرفة ومستوى المنهج فان التيار الماركسي العربي شوه ذلك التكامل والتنظيم في البنية الفلسفية الماركسية بنقله الرث لمقولاتها وتصوراتها عن حركة التاريخ ومفهوم الأمة والقومية وعلاقات الإنتاج وقوى الإنتاج.. الخ وظل مصراً على وحدة العالم في إطار التصور الماركسي لحركة التاريخ والتي تقوم على أساس أن حياة المجتمعات كافة وتاريخها جزء لا يتجزأ من نظام عالمي واحد[12]. فجاءت تحليلات هذا التيار منطلقة من تصور محدد للرأسمالية العالمية التي باتت عندهم تتكون من طرفين، مركز متقدم، ومحيط متخلف، الأمر الذي شوه عملية التراكم على الصعيد العالمي لصالح المركز، وأفقد المحيط إمكانية التنمية إلا في إطار مزيد من الاندماج في اقتصاديات المركز الرأسمالي، لذلك وبغية الخلاص من وضع التخلف هذا، لابد من قطيعة مع السوق العالمي، وإعادة نظر في البنى الاجتماعية التي نحتها التثمير الممحور حول السوق الخارجية، تمارسها الأمم

المغلوبة على أمرها وهي تسعى لتحقيق ذاتها في إطار منظومة الاشتراكية العالمية[13].

ويزداد الأمر سوءاً إذا ما انتقلنا إلى التيار العلماني الحداثوي ومنطلقاته وتصوراته، التي تتمحور حول تجريد الإسلام من مضمونه ومكانته الحضارية، وحصره في دائرة العلاقة بين الله سبحانه وتعالى والإنسان. والتأكيد على مكانة العقل في إنتاج المعرفة بعيداً عن مفاهيم الأصالة والخصوصية في محاولة لتكريس مفهوم للحداثة يعتمد المعاصرة في الثقافة والفكر والاقتصاد.

وتعد طروحات د. جورج قرم انموذجاً لهذا التيار. الذي يمثله كتابة (التنمية المفقودة دراسة في الأزمة الحضارية والتنموية العربية) الذي يعد رؤية واضحة في التحليل الاقتصادي والتنموي لمشكلات الاقتصاد والتنمية العربية وقضايا التكنولوجيا إذ قد فرضت عليه تجربته الفكرية البحث عن مقاربة مزدوجة للمعضلات التي يطرحها استمرار التخلف: تحليل تقني لعوائق التنمية. وتحليل على مستوى الإدراك العقائدي والفكري لهذه المعضلات من قبل النخب القائدة في العالم الثالث، وبالفعل، "كلما كنت أرى الفرص المؤاتية للنهضة تفلت من قادة العالم الثالث كنت اشعر بانزعاج من طبيعة إدراكنا لمعضلات التخلف. وهذا الانزعاج الذي أحسست به بغموض في بادئ الأمر، أخذ يتسع في مواجهة صعود التيارات الثقافية والسياسية الداعية إلى الأصالة والخصوصية كعقيدة للنهضة قادرة على إحياء البنى الاجتماعية والثقافية الضعيفة للعالم الثالث في مواجهة الديناميية المنتصرة لثقافة البلدان المصنعة وتقنيتها كذلك، فقد كان اكتئابي متزايداً طيلة السنوات الأخيرة أمام صوفية كتابات المثقفين الماركسيين، فلا أللعنة الموجهة ضد الإمبريالية، ولا الغنائية الثورية قد بدتا لي -مهما جاء الكلام بارعاً- قادرتين على تقديم أجوبة عملية للعقبات الألف التي تصفها عملية تحليل الواقع الحالي للتخلف ذلك التحليل الذي من حقه الوصول إلى حلول واقعية محسوسة[14].

إن فهم البعد الداخلي في حركة الحضارة والتنمية هو العامل الحاسم في فهم إخفاقات أو نجاحات التنمية والتطور الحضاري، لهذا يرفض الدكتور قرم نظريات التبادل اللامتكافئ والرأسمالية العالمية. كونها ذات مظهر أسطوري مضلل يلقي ستاراً كثيفاً على اشتغال الآليات الداخلية للتخلف، إضافة إلى أن هذه النظريات تبعث على الاعتقاد بأن القضاء على الأسباب الخارجية للتخلف يرافقه تغير في البنى الفوقية القانونية الداخلية كفيل بالقضاء على واقع التخلف إن هذا خروج عن الواقع ووقوع لعبة الإمبريالية[15].

والأمر نفسه بالنسبة للتحليل الكينزي، ففي الحالتين يرى. قرم أن هذه الإيديولوجيات تشترك معاً في الاندماج بقيم المجتمعات المصنعة، التحديث، نقل التكنولوجيا، التعاون الدولي، تحسين شروط التبادل، التراكم.. لتولد بالنهاية أدباً هائلاً عن التخلف أدى باختصار إلى تنمية التخلف، وهي في النهاية تعبير عن نجاح آلية (الامتصاص) التي يمارسها الغرب الإمبريالي لكل قوى التغيير والبناء الحضاري لبلدان العالم الثالث التي يبدو أنه نجح فيها نجاحاً باهراً[16].

وفي الوقت الذي يرفض د. قرم النظرية الماركسية والنظرية الكينزية في معالج التخلف، فهو يرى أن البديل والتصدي لعملية الامتصاص التي يمارسها الغرب معنا من خلال تلك النظريات -يكون فقط- بالانتماء إلى الثقافة المعاصرة فهي وحدها والدخول فيها بجرأة وجدية صادقة هي مفتاح الخلاص، ونقد النظريات التنموية المختلفة لا يعني التغاضي عن التقدم التكنولوجي والعلمي ورفض معطيات العالم المعاصر، بل إن في ذلك المدخل الوحيد السليم لولوج الحداثة بأقدام ثابتة، دون ذيلية حضارية ودون عقدة الماضوية الاغترابية[17].

وكيف يكون هذا؟.

يرى د. قرم أن مضمون الثقافة المعاصرة، ومرتكزات نقد نظريات التنمية، والتخلص من عقد الماضي الاغترابية إنما يكمن في (العلمانية) وتبني طروحاتها

الفكرية، فلا بد من ارتباط العلمنة بالتنمية الاقتصادية مادام الدين في مظهره الاجتماعي يعد عاملاً معرقلاً في وجه البيئة الاقتصادية وتعميم التقدم التكنولوجي، ولابد كذلك لإنجاح هذه المهمة من علمنة (العلمانية) نفسها حتى يكون مفهوماً غنياً وباعثاً على التقدم، ويكون ممكناً إذا أمكن إخراج المفهوم من تمركزه الذاتي حول المسيحية[18]، وكذلك إذا انتصرت عناصر التغيير على عناصر اللاتغيير السائدة في الوطن العربي وهي البنية العائلية الأبوية والمؤسسة الدينية، والبنية السياسية التقليدية، والبنية الاجتماعية الاقتصادية الراكدة التي كان من جراء سيادتها -كما يرى الدكتور- ضياع عقائدي واغتراب يرتكزان على ثلاثة محاور هي (القومي/ الديني/ الاقتصادي)[19].

فعلى صعيد المحورين الأول والثاني فان الإسلام هو المقصود، فالقومية الإسلامية: كما يرى الدكتور قرم "أمراً بالغ الخطورة لأنه يكرس منطق الغزو الصهيوني لفلسطين"[20]... يا للعجب!

والتمسك بالقيم المطلقة يعني الجمود والقضاء على التحرر، ما دام المجتمع كائناً حياً يتطور باستمرار فلا بد من الاستناد إلى نظام قيمي يواكب التطور وينسجم وعصر المدنية الصناعية، لذلك فالعلمانية هي الضرورة الأكثر إلحاحاً - بغض النظر عن كون أصلها غربي يرتبط بتاريخ المسيحية الغربية. والمهم هو مدلولها العام وجوهرها المتمثل بالنسبية ومكافحة المطلقية في الشأن الزمني المجتمعي، حلا للوضع العربي الذي أصبح من ناحية أوضاعه الدينية على مفترق طريق بين اختيار الروحي والأخلاقي من الحياة الدينية والسماح للمواطن العربي تحمل مسؤولية التوفيق بين قيم الدين السماوي الذي ينتمي إليه وبين مقتضيات حياته العصرية، وإما أن يفرض قسراً على المواطن العربي نظاماً اجتماعياً وسياسياً تحت غطاء شرعية دينية تؤدي بالتالي إلى استمرار التخبط بالاستبداد ومطلقية الحكم وانعدام الحرية والمسؤولية من القاعدة إلى القمة[21].

وأما على صعيد المحور الاقتصادي بوصفه المصدر الثالث للاغتراب، فيتمثل عند الدكتور قرم في كون الأمة العربية كتلة غير منتجة وغير مبالية بفقدان قدرتها الإنتاجية، بسبب النفط وأمواله، وفي الضياع والهدر في النظام التعليمي الذي يفرز جيلاً عربياً غير قادر على دخول الحياة العلمية والمهنية والعلمية بالحد الأدنى من المقومات التقنية الحديثة، كذلك في التضخم وما يسببه من زيادة خطيرة في سوء توزيع الدخل داخل كل قطر عربي. وبين الأقطار العربية وما يسببه من قضاء على الطبقات الوسطى وانشطار المجتمع بين طبقتين شديدة الثراء وشديدة الفقر، وما يصاحب ذلك من تفشي الفساد وتدني في المستوى الأخلاقي[22].

إن التيار العلماني الحداثوي بتركيزه على العقلانية في رؤية الحياة والعالم والمجتمع، وبين طروحاته وتنظيراته يعكس قصوراً في وعي العقل وتكوينه وبنيته، فإذا كان العقل أداة إنتاج المعرفة، فانه ينتجها في إطار حركة التاريخ، وفي إطار وعي التاريخ، وما تراكم فيه من خبرات وتجارب. إنه ينتج المعرفة من خلال جدلية زمانية، وجدلية مكانية، وهذا يعني أن العقل يحتاج إلى الماضي ووعيه مثلما يحتاج إلى الحاضر ووعيه.. وبهذا فان الأصالة والخصوصية هما نتاج عقل يفكر وينتج المعرفة في حيّز حضاري معين بلغة محددة، ثم يبدأ بعد ذلك بنقل نتاجه إلى الآخر الحضاري.. أيضاً عن طريق لغة محددة.

إن تجاهل أصالة العقل وإنجازه المعرفي وخصوصيته، يشكل كذلك خللا في وعي بنية العقل، التي هي مزيج من لغة وفكر وشعور ولا شعور، تميز الحضارات عن بعضها وتعينها على التفاعل كذلك، إن بنية العقل المسلم نسيج متكامل من لغة عربية وقرآن بكل ما يعنيه من بناء حضاري، وشعور إسلامي نابع من فيض القيم والأحكام والعلوم الإسلامية، وإيمانات راسخة في أعماق الشعور، أن أية محاولة لتفتيت هذه البنية أو التأثير في احد مكوناتها تعني عزل العقل عن وظيفته وتفتيته وتمزيقه وتشويهه كذلك. وهذا ما سعت إليه ومازالت تسعى دوائر الغرب الثقافية

ومؤسساته المختلفة لإنجازه في محاولة تحيق مزيد من الدمج الاقتـصادي للأمـة العربية في اقتصاد الغرب الرأسمالي عن طريق الثقافة والفكر.

ويعكس التيار العلماني الحداثوي استناداً إلى ما ذكر آنفاً قصوراً فـي وعـي مكانة الإسلام الحضارية في إعادة تشكيل الوجود القومي العربي. فالإسـلام لـيس حدثاً طارئاً، إنه حدث وجودي أعاد بناء الوجود العربي والإنساني وتشكيله علـى وفق معطيات القرآن والسنة النبوية، فأسس رؤية شمولية للكون والعالم والطبيعـة والوجود والمجتمع والإنسان، أعانت وتعين الإبداع الإنساني على تأسيس نظرية في الكون والعالم والوجود والمجتمع والإنسان والعقـل، تلغـي التمـزق الحـضاري والتمزق الوجودي، والتمزق الاجتماعي، والتمـزق الإنـساني، وتلغـي الـضياع والاغتراب بتوازناتها الرائعة، بين الفكر والمادة، المثال والواقع، الجسد والـروح، الدنيا والآخرة، الإيمان والعقل، ذلك أن منهجاً إلهياً يرعى كل هذا عنـدما يحتـاج العقل إلى منهج يصنع به علومه ومعارفه ويـنظم بـه وجـوده وكيانـه الفـردي والاجتماعي والحضاري.

أما التيار القومي(*) فقد قدم محاولات سعت في المجال التطبيقي إلى البحـث عن مسارات جديدة، لتحرير الاقتصاد العربي من أسر التبعية، عن طريـق بنـاء السياسات والمشاريع الاقتصادية الكفيلة بدفع حركة الاقتصاد إلى أمـام. والتنظيـر لاقتصاديات الوحدة العربية، والتكامل الاقتصادي العربي، والعمل العربي المشترك والتنمية القومية والتخطيط لاستثمار امثل لموارد النفط العربي في تحقيق الأهـداف القومية، غير أنها ضاعت في خضم التنظيرات الاقتـصادية الأكاديميـة المجـردة الموغلة في التبعية، التي قادها الفكر المدرسي الأكاديمي المنعزل كثيراً عن همـوم الاقتصاد العربي وأحلام الإنسان العربي في بناء مجتمع متحرر قوي يتمتع بخيرات بلاده الوافرة، وقتلت بسكين القرار السياسي العربي المتردد فـي إنجـاز أهـداف الشعب العربي، لتصبح تلك المحاولات صفحة في تاريخ الفكر الاقتصادي العربـي

المعاصر، مثل كتابات الدكتور عبد الله الطريقي عن النفط ودوره في إنجاز تنمية عربية حقيقة، ودراسات عدد من الاقتصاديين العراقيين في المجال نفسه، مثل دراسات الدكتور عبد المنعم السيد علي وعبد اللطيف الشواف وأديب الجادر وخير الدين حسيب، زد على ذلك ندوات جمعية الاقتصاديين العراقيين عن النفط ودوره في معركة التحرر العربي، وكتابات الدكتور نديم البيطار ويوسف صايغ وإسماعيل صبري عبد الله وبرهان الدجاني وعبد العال الصكبان وأنور عبد الملك ومحمد لبيب شقير وعلي خليفة الكواري على سبيل المثال لا الحصر.

إن هذه التيارات الفكرية بغض النظر عن عمق تحليلها للواقع أو سطحيته، إنما تعكس طبيعة الفكر الاقتصادي العربي الذي يفتقر إلى القدرة على التكامل والنضج والانسجام في إطار النسق الحضاري العربي الإسلامي، لأنه ولد في أحضان التبعية الحضارية للغرب، ونما -منبهراً بإنجازه المعرفي- عن طريق تبني طروحات الفكر الاقتصادي الغربي وأدواته التحليلية دون بذل أية جهود نقدية تعكس قدرة فكرية اقتصادية إبداعية مستقلة، أو موقفاً فكرياً مستقلاً، يرتكز إلى فلسفة مستقلة قادرة على تحديد رؤى وأفكار خاصة مرتبطة بنظرة كلية شمولية الحركة الحياة والإنسان والمجتمع والعالم. اللهم إلا محاولات الفكر القومي الذي كان مجال جهده التنظيري منحصراً في حقل الفكر التنموي في محاولة للاجتهاد.

وحتى محاولات التكيّف التي مورست على الإنجاز المعرفي الاقتصادي الغربي في محاولة فهم الواقع الاقتصادي العربي أو تفسيره أو تغييره، لم تكن على درجه من الدقة. فجاءت معبرةً عن قصور في وعي النظرية الوافدة، أو قصور في وعي الواقع، أو قصور في وعي الاثنين معاً. ولا أدل على ذلك من موت مشروع التنمية العربية الذي استنزف طاقات الأمة على مدى الخمسين سنة الماضية، لتبقى الأمة في النهاية في محيط التخلف، تزداد بؤساً على المستويات كافة، الزراعية والصناعية والتجارية والخبرات، لأن الفكر الاقتصادي والتنموي الذي نظر للتنمية

وقاد حركتها، وشيد مؤسساتها التخطيطية والتنفيذية. كان فكــراً اتباعيــاً، امتثاليــاً لمنجزات الفكر الاقتصادي والتنموي الغربي، فهو أشبه بالاسفنجة تمــتص الــسائل الذي توضع فيه ليبراليا كان أم ماركسيا.. حسبها الامتصاص.

أما على صعيد التيار الإسلامي فان جهوداً حثيثة قد بذلت في دراسة قــضايا الاقتصاد الإسلامي، وفي مقدمتها قضية التنمية، غيــر أنهــا وان صــدرت عــن (مرجعية معرفية) واضحة هي القران الكريم والسنة النبوية، والتطبيقات الاقتصادية للخلفاء الراشدين وما أنتجه الفقه الإسلامي من فكر في هذا المجال، فهي تعاني من (التشتت المعرفي) سواء على صعيد المنهج أو على صعيد التصور، أو على صعيد المعرفة. أو على صعيد الهدف.

يرى الدكتور إبراهيم دسوقي أباظــة -علــى ســبيل المثــال- فــي كتابــه (الاقتصاد الإسلامي مقوماته ومنهاجه): أن الإسلام.. على رأس الأديان الــسماوية التي أثمرت نتاجا حضاريا دانت له الإنسانية بالعرفان، ونحن نعتقــد، فــي نظــرة علمية بحتة – بأن الأهداف التي حددها والقيم التي عيّنها، وقواعد الــسلوك التــي رسمها لتعد تراثاً فاعلاً في النهوض بالمجتمع المسلم ودفعه إلــى طريــق التنميــة الشاملة"[23]، غير أن هذه النظرة لا تتحقق إلا (بإعادة دراسة المبادئ التي أتى بهــا القرآن وفسرتها السنة، في ضوء الواقع الاقتصادي المعاصر إذ يمكن مــن خــلال هذه الدراسة تبيان مدى مرونة القيم الإسلامية وقدرتها على التلاؤم مع مقتــضيات التنمية الاقتصادية ومسايرتها في الزمان والمكان)[24] وينتهي الفصل الثــاني مــن الكتاب المذكور الذي يحمل عنوان "المذهب الإسلامي والتنمية الاقتصادية" دون أية كلمة تذكر في التنمية الاقتصادية ومتطلباتها، حتى نصل الفصل الرابع الذي يتناول التدخل المباشر للدولة في النشاط الاقتصادي وفي المبحث الأول منــه إذ يطــرح المؤلف أنموذجاً إسلامياً لتنمية يقوم على فكرة (التنسيق بين حق الفرد في ممارسة الحرية الاقتصادية وحق الجماعة في تنظيم هذه الحرية، ويتأسس النمــوذج علــى

معيار فني يكفل تحقيق نوع من التوازن بين القطاعين روعي في صياغته المقتضيات الاقتصادية والاجتماعية لكل دولة إسلامية نامية)[25] والتوازن الذي يعنيه المؤلف (لا يقوم على المساواة الحسابية بين القطاع العام والقطاع الخاص، بل يرتكز على نوع من التكافؤ في الحجم والطاقة بين كل من القطاعين بما يتلاءم مع مقتضيات التنمية الاقتصادية والاجتماعية)[26]. وان الحل العلمي لمشكلة التوازن بين القطاعين يكون في تحديد الحجم الأمثل للقطاع العام- ذلك الحجم الذي لا يتوقف فقط على التقدير الكمي، مثلاً في مدى اتساع القطاع، ولكن أيضاً على التقدير الكيفي الذي يتمثل في مدى فعاليته الإنتاجية)[27].

بينما يرى الدكتور محمد عبد المنعم عفر أن التنمية الاقتصادية هي "عمليات استخدام الموارد الاقتصادية المتاحة للمجتمع في تحقيق زيادات مستمرة في الدخل القومي تفوق معدلات النمو السكاني بما يؤدي إلى إحداث زيادات حقيقية في متوسط نصيب الفرد من الدخل.. وفي مجال التنمية الاقتصادية.. فإن الإسلام قد بين أهمية تنمية كل من الإنتاج (التنمية الرأسية) والموارد الاقتصادية (التنمية الأفقية). وهما شقا التنمية الاقتصادية لأي مجتمع من المجتمعات"[28].

ويرى محمد الخير عبد القادر في دراسته (التنمية في منظور الإسلام) ضرورة الوقوف أمام بعض الجوانب التطبيقية للتنمية في تاريخ الإسلام لاستيعاب أثرها في بناء أنموذج إسلامي للتنمية، وكذلك يرى ضرورة الوقوف أمام مفهوم (العمران) في إطار الفكر الإسلامي، فهو مفهوم يتسامى إلى آفاق ارب من مصطلح النمو والتنمية لارتباطه بخلافة الإنسان في الأرض ومسئوليته في إعمارها[29].

أما الدكتور عبد الحميد الغزالي فيرى في كتابه (أساسيات المنهج الإسلامي في التنمية الاقتصادية) "أنه لما كان الإنسان هو محور العمران فإن مباشرته مسئوليته في إعمار الأرض بدافع العقيدة وما ينبثق عنها من قيم ومعايير تمثل أهم خصائص الأنموذج الإسلامي للتنمية"[30].

أما دراسة احمد خورشيد (التنمية الاقتصادية في إطار إسلامي) فتؤكد على أن الإسلام يهتم اهتماماً كبيراً بمشكلة التنمية الاقتصادية، غير أنه يعالجها علـى أنهـا جزء من مشكلة التنمية الإنسانية، إذ أن أول وظيفة من وظائف الإسلام هي توجيه التنمية الإنسانية في المسالك الصحيحة والاتجاه الصحيح[31].

في حين يؤكد د. إبراهيم عمر في دراسته (فلسفة التنمية/ رؤية إسلامية) على ضرورة أن تكون للتنمية فلسفة تنطلق منها في عملية البناء الحضاري، وعلى هـذا الأساس فقد أرسى في الفصل الثالث من كتابه المذكور قواعد البناء التنمـوي مـن خلال المقارنة بين الأصول الإسلامية التي تقوم على التوحيد والحاكميـة المطلقـة لمن له الخلق والأمر. والعبودية لله تعالى، والعبادة، والإيمان بالآخرة، وما يـرتبط بها من مفاهيم مثل السعي والكسب والإنفاق والخلق والفساد والحسن، بين الفلسفات الحديثة التي أعطت لبعض الاعتبارات دوراً اكبر مما ينبغي كالماركسية في تأكيدها على العامل الاقتصادي، والتيارات العلمانية التي تفـصل بـين الـدين والحيـاة) (ص36-37) ويرى الدكتور إبراهيم منصور "أن نقطة البدء في التنمية ذات المنهج الإسلامي هي أنها تنمية مستقلة، تستهدف الفكاك من روابط الاستغلال الاستعماري بكل أشكاله، لذلك فإنها تقوم على الاعتماد على الـنفس،.. فالتنميـة ذات المـنهج الإسلامي على عكس الاستراتيجيات التي ثبت إخفاقها لا تفصل فصلاً مصطنعاً بين التنمية والاستقلال ولا تفرط في السيادة الوطنية بحجة ضرورة اعتماد التنمية على ما تقدمه الدول الصناعية، إنها تبنى على أساس أن التنمية عملية تحريـر شـاملة للوطن والمواطن، عملية (عتق) سياسي واقتصادي واجتماعي في آن واحد"[32].

وعلية فهو يرى أن التصور الإسلامي لإستراتيجية التنميـة المرتكـزة علـى الذات ينطوي على النقاط الآتية:-

1- الاستخدام الأمثل لكل الموارد الذاتية.

2- إشباع الاحتياجات الأساسية.

3- توزيع عادل لعوائد التنمية.

4- إبداع تكنولوجيا ملائمة.

5- استرداد الهوية الحضارية.

6- التضامن الإسلامي والاعتماد الجماعي على الذات"[33].

وإذا كنا قد ركزنا على الفكر التنموي فلأنه المجال الذي يستقطب كل الجهود الاقتصادية الفكرية والعملية، وعند هذا القدر من الآراء يمكننا الوقوف على طبيعة المناهج في النظر إلى التنمية. لنكتشف أن تيارين يسودان الفكر الاقتصادي الإسلامي عامة والتنموي خاصة.

التيار الأول:- يستعير منهج الاقتصاد الغربي ويسعى لتعديله على وفق قيم وأحكام الإسلام حتى تتسق مع منظومته الفكرية، فيمارس بذلك (إسقاطا) فكرياً يشوه معطيات الفكرين الإسلامي والغربي، ويمكننا رصد الاتجاهات السائدة في هذا التيار وهي:-

أ- اتجاه تحديد معايير إسلامية للتنمية، إذ أن أنصار هذا الاتجاه يرون أن معايير التقويم والتفضيل لابد أن تكون منتزعة من الأهداف والقيم التي يسعى الإنسان لتحقيقها عن طريق التنمية، وان المعايير المتداولة في الاقتصاد الغربي الدخل القومي، العمالة الكاملة، التنمية المتوازنة..الخ وان كان بعضها يوافق التطبيق الإسلامي، إلا أن هذا الطريق لا تؤمن عواقبه، إذ أنه يؤدي إلى الغفلة عن القيم الإسلامية الرئيسة، لذلك لابد من اعتماد معايير تنبع من الأهداف والقيم الإسلامية.

ب- اتجاه تبنى دعوة رفاهية المجتمع أو (دولة الرفاهية) إذ يرى أنصار هذا الاتجاه أن الرفاهية تتحقق بتحقيق بعض الأشياء مثل إعادة توزيع الدخل لمصلحة الفقراء، وتقليل الفوارق الاقتصادية والاجتماعية، والعمالة الكاملة، ونظام للضمان الاجتماعي.

التيار الثاني:- وهو الذي يرى في القيم الإسلامية محوراً للتنمية، وهو الاتجاه السائد في معظم الكتابات التنموية الإسلامية. إذ إزاء الإهمال المتعاظم للكيف، وفي محاولة تلمس الأصول والدوافع الإسلامية وراء عمليات الإنتاج، رأى بعض مفكري الإسلام أن المخرج من هذه الإشكالات هو الرجوع للقيم التي يدعو الإسلام إليها. منطلقين من اختلاف القيم الإسلامية عن غيرها من القيم فنادى البعض بان تكون التنمية، ويجب أن تكون موافقة للقيم الإسلامية، وآخرون قالوا بضرورة انسجامها معها، وفريق ثالث قال بوجوب أن تكون قيم التنمية هي قيم الإسلام "[34].

غير أن اتجاهاً علمياً في ميدان الاقتصاد الإسلامي قد تبلور ونضج في عطائه العلمي بعيداً عن الاتجاهات السائدة والمذكورة آنفاً، فقد بدأت (مدرسة بغداد) في دراسة مذهب الاقتصاد الإسلامي وتدريسه في منتصف السبعينات بجهود شخصية من مؤسسها الأستاذ الدكتور فاضل الحسب وبدعم من عمادة كلية الإمام الأعظم. متسمة بالسمات الآتية:-

1- رفض ظاهرة إسقاط الأجهزة المفاهيمية للمدارس الاقتصادية الوضعية على الاقتصاد الإسلامي، والحرص على استنباط المقولات والقوانين والنظريات من ثوابت الشريعة الإسلامية، بغية إظهار الجهاز ألمفاهيمي للاقتصاد الإسلامي بمظهره الأصيل. فقد استخدمت الرسائل الجامعية التي أنجزت بإشراف الدكتور الحسب، مفهوم (الاستخلاف) من حيث هو الشكل الإسلامي للملكية، بدلاً من استخدام الملكية، انسجاماً مع تأكيد القرآن الكريم على أن الملك لله تعالى، والإنسان مستخلف عليه، فرداً كان أم جماعة. وهكذا ترفض (مدرسة بغداد) ترويض الإسلام لصالح الرأسمالية أو الاشتراكية.
2- إن الفكر الاقتصادي الإسلامي يختلف نوعياً عن المدارس الأخرى، من حيث أن مصدره الأساس القرآن الكريم، لذا فان الفكر هنا سابق على

التطبيق، بينما إستقرأ منظرو المدارس الاقتصادية الأخــرى التطبيقــات الاقتصادية وتطورها في الإنتاج والتبادل والتوزيع والاستهلاك في صياغة المقاولات والقوانين والنظريات والنماذج الاقتصادية.

3- لذلك فقد نحت جميع الرسائل الجامعية في مرحلتي الماجستير والــدكتوراه إلى تجريد الأصول عن الاجتهادات التي استجدت بدوران المصالح بعــد صدر الإسلام، لأن تلك الاجتهادات ابتداءً بالعــصر الأمــوي ومــروراً بالعصر العباسي وانتهاء بالعصر العثماني لم تكن إلا استقراءً لتطبيقــات اقتصادية طغى على الكثير منها الانحراف الإيديولوجي عن الإسلام.

4- وعليه يفرق العاملون في مجال الدراسات الاقتصادية الإسلامية في مدرسة بغداد بين الإسلام والفكر الإسلامي، من حيــث أن الأول هــو(الــوحي) والثاني هو اجتهادات الفقهاء من الرعيل الأول والوسط والمحدثين الــذي تحكم اجتهاداتهم ظروف المكان والزمان في إطــار حركــة المجتمعــات الإسلامية

5- في منهجية استقراء للآيات القرآنية وتطبيقات عــصر النبــوة والخلافــة الراشدة، من حيث أن عصر صدر الإسلام هو المدة الزمنية التي توافــق فيها الفكر مع التطبيقات، استنبط الدكتور فاضــل الحــسب فــي كتابــه (الأصول المبدئية لإدارة الاقتصاد الإسلامي) قانوني التسخير والاستخلاف بوصفهما القانونين المركزيين اللذين يحكمان آليــة الاقتــصاد الإســلامي ويشكلان الأساس الإيديولوجي (المذهبي) لإدارته.

قال الدكتور الحسب في فرضية كتابه المذكور "يتضمن القرآن الكــريم مــن حيث أنه المصدر الأول في ثوابت الشريعة الإسلامية في بنائــه المحكــم فكرتــي التسخير والاستخلاف بوصفهما المحورين الأساسيين في تنظيم العلاقة بين مكونات الوجود المادية (الموارد المادية) والبشرية (الموارد البشرية) وفقاً لمــشيئة الخــالق

وإرادته في خلقه وفي تنظيم حياتهم الدنيوية في حقوق الله على عباده، وفي حقوق عباده بعضهم اتجاه البعض الآخر". ويسترسل الحسب في تبيان كنه هذين القانونين فيتضح جلياً من خلال فهم واستيعاب مقصود الشارع عز وجل ومشيئته وإرادته في خلق الكون وصيرورته وآلية مكوناته وتدبيره، في أن الكون بما فيه الأرض وما عليها من بشر ونبات وحيوان ومعدن هي من صنعه جل وعلا. وانه وضع الطبيعة ومفرداتها تحت تصرف عباده البشر من حيث أنهم خلائقه في أرضه لغرض عمارتها وإيجاد البيئة المادية الملائمة، لتأدية هؤلاء البشر مهماتهم العبادية التي خلقوا لأجلها تنفيذاً لإرادته سبحانه. قَالَ تَعَالَى: ﴿ وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾ الذاريات: ٥٦.

ويعطي الدكتور حسب لمفهوم التنمية في الفكر الإسلامي منطلقاً إسلامياً يمكّن خبراء الاقتصاد الإسلامي من محاورة أنصار المدارس الأخرى في الجوانب الفنية حواراً منطقياً يتسم بالعقلانية وكفاءة الأداء، فبعد أن يبين أن للتسخير أركاناً ثلاثة: الله الخالق المطلق. الله المالك المطلق. الله المسخِّر المطلق. وللاستخلاف أركانه الثلاثة الله المستخلِف المطلق، والإنسان مستخلَف والأرض مادة الاستخلاف، يعطي للعمل من حيث أنه نشاط هادف مدلولاً فنياً بوصفه حلقة الوصل بين التسخير والاستخلاف، فالعمل في الإسلام من الناحية الفنية لا يختلف عما هو عليه في المدارس الاقتصادية الأخرى، إذ هو التأثير المتبادل بين الإنسان والطبيعة، وهو القاسم المشترك لمقولة العمل بغض النظر عن نوعية المنافع والسلع المنتجة وعن نمط استهلاكها، ولكن بعد إدخال المنظور العقائدي يوضح الدكتور الحسب، إن الفكر الإسلامي اختار للعمل اتجاهاً يختلف في المضمون العقائدي عن أطروحات الفكر الوضعي، حيث أن المدى المادي لنمط الإنتاج وهيكله يتحدد بأحكام الشريعة الإسلامية، فالتكسب ضروري للإنسان من حيث افتقاره في بقائه إلى الغذاء والملبس التي لم تجر العادة بخلقها له ابتداء، بل يجب السعي في تحصيلها على

القادر عليه لغرض استمراره في مهمة العبادة، بطريق لا تؤدي إلى نسخ القواعد العقلية وهتك التقديرات الشرعية.

لقد اتسعت رقعة الدراسات الاقتصادية في مذهب الاقتصاد الإسلامي لمدرسة بغداد الحديثة، بحيث شملت نظريات الإنتاج والتبادل والتوزيع والاستهلاك. وكثر عدد الباحثين فيها بحيث أعدت أكثر من أربعين رسالة دكتوراه وماجستير دخلت الكثير منها الجامعات العربية والأجنبية مثل الدكتور عبد الجبار السبهاني الذي تخصص في نظرية الإنتاج عبر دراسته (تخصيص الموارد في الإسلام) والدكتور عبد الأمير المياحي في دراسته عن (التنمية في مذهب الاقتصاد الإسلامي)، وكذلك بحثنا في مرحلة الماجستير الذي تناولنا فيه أثر الاستخلاف على النشاط الاقتصادي وتحليل الفكر الاقتصادي لأبي يوسف ومحمد بن الحسن الشيباني، والدكتور عبد الستار إلهيتي في السياسة السعرية في مذهب الاقتصاد الإسلامي، والدكتور عبد الرزاق إلهيتي المتخصصة في دراسة تجربة المصارف الإسلامية بين النظرية والتطبيق، واحمد عواد محمد في دراسته عن الحاجات الاقتصادية في مذهب الاقتصاد الإسلامي، وسهيلة عبد الرحمن كنعان في الأسعار في الفكر الاقتصادي العربي الوسيط وغيرهم.

وبعد أن ولج باحثو مدرسة بغداد نظريات مكونات العملية الاقتصادية إنتاجاً وتبادلاً وتوزيعاً واستهلاكاً، فإنهم الآن يعملون بصدد دحر المفهوم الذي فرضته (المركزية الأوربية). ومن تأثر بمعطياتها الفكرية من الباحثين العرب والمسلمين في أن الإسلام لا يملك إلا (نظرية توزيع) وانه لم يتطرق إلى الجوانب الأخرى للعملية الاقتصادية.

لقد اتجهت الدراسات الاقتصادية الإسلامية في إطار مدرسة بغداد، في جانبين.

الأول: التطرق بعقل متفتح وتقييم تاريخي موضوعي لأخطر تيار في الفكر الإسلامي ألا وهو الفكر الاقتصادي عند المتكلمين (علماء أصول الدين) الذي جابه التجاهل والنسيان أو التناسي من اغلب المذاهب الفقهية إن لم نقل جميعها.

والجانب الثاني: هو الدراسات الكمية في مسائل الاقتصاد الإسلامي عبر النظرية الاقتصادية بشقيها الجزئي والكلي.

تتمثل أزمة الفكر الاقتصادي الإسلامي في الآتي:-

أولا: سيادة نمطين من التلفيق على الصعيد المعرفي، الأول هو التلفيق على وفق الإطار المرجعي التراثي (التلفيق مع الداخل الإسلامي) والثاني هو التلفيق على وفق الإطار المرجعي الغربي (التلفيق مع الخارج غير الإسلامي)(*). وفي كلتا الحالتين فان هذا التلفيق يعكس قصوراً في وعي الواقع ومعطياته (التلفيق مع الخارج) أو قصوراً في وعي الزمان (التلفيق مع الداخل). وذلك بافتراض أن الغرب هو الصحيح دائماً، أو التراث هو الصحيح دائماً - وقصوراً في الوعي التاريخي (حركية المعرفة وتطورها) وفي وعي التراث والحاضر وأهمية المستقبل، وخوف من التجديد الذي هو ترتيب منجزات العقل في حركته من الماضي إلى المستقبل في إطار حاجات الأمة المتجددة دائماً.

ثانياً: غياب الوعي بضرورة الارتكاز إلى علم أصول الدين في تنظيم المعرفة الإسلامية، وذلك نابع من التصور التقليدي لهذا العلم على أنه علم البحث في معرفة الله ورؤيته والملائكة والبرزخ والجنة والنار وغيرها من الموضوعات التي تدخل (جليل الكلام) في الوقت الذي يعد (علم التوحيد) فلسفة الدين الإسلامي الذي يحتوي على الرؤية الإسلامية الشاملة التي تنظم المعرفة الإسلامية في الله والإنسان والمجتمع وغيرها

من الموضوعات التي تدخل في (دقيق الكلام)، وان أحد مهماته الحضارية الدفاع عن العقيدة، إذ لا يغيب أو يغيَّب عن ذهن الإنسان المسلم، أن العقيدة الإسلامية هي إيمان وعلم وعمل، وان العقل يعد الأداة الأساسية لإنجاز الإيمان والعلم والعمل، فهو الوسيط بين الوحي والوجود، وهو الامتداد الطبيعي للوحي في وعي الحضارة ومتطلباتها. لقد توحدت اللغة والفلسفة والمنهج في علم التوحيد فكان بحق فلسفة للإسلام التي أصلت أصول العقل المسلم في بناء الحضارة الإسلامية وعلومها المختلفة الاجتماعية والإنسانية والطبيعية والتطبيقية.

فمن حيث اللغة، كانت مناهج علم الكلام العقلية وتعليلها الدائم للعقيدة والكون والإنسان والمجتمع هي ذاتها التي شكلت البناء المعرفي اللغوي العقلاني، وتدخلت مناهج الدراسات اللغوية في تشكيل الوعي الكلامي كذلك، فكان الأمر جدلاً دائماً بين مناهج اللغة ودراساتها والكشف عن بنيتها الداخلية وبين عملية تكوين المعرفة الإسلامية ذلك أن اللغة هي الفضاء النفسي والمعرفي الذي يمارس العقل فيه بناء الحضارة وهي الأرضية التي تقف عليها علوم الحضارة.. وفي مقدمتها الاقتصاد.

ومن حيث الفلسفة فان علم التوحيد يشكل الإجابات الكبرى عن حاجات العصر الإسلامي في حركيته وتطوره المستمرين، ذلك أن الفلسفة في احد أهم وظائفها الحضارية هي الإجابة عن حاجات العصر الأساسية، وتخطيط سبل امتلاك المستقبل.

ومن هنا فإننا نرى أن علم التوحيد ليس لاهوتاً محضاً، وإنما هو فلسفة الإسلام التي أسهمت في بناء الحضارة الإسلامية بمعطياتها المختلفة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والعلمية والفكرية..

لقد تطور هذا العلم منذ نشأته الأولى فكرةً.. إلى أن استقر علماً يقوم على رؤية واضحة لله والكون والمجتمع والإنسان والحضارة، وعلى منهج محدد يعتمد

طبيعة العلاقة بين العقل والنقل من خلال تطور حاجات العصر الذي يعمل فيه، وطبيعة التحديات التي تواجه الإسلام، سواء على الصعيد الداخلي أو الخارجي، فهو موضوع وافق العقل المسلم منذ بداية عصر الرسالة والى حد ألان.. وان اختلفت درجات الإبداع فيه وزاوية النظر إليه والى قيمته الحضارية.

لقد انبعثت الينابيع الأولى لهذا العلم منذ أن بدأ (الوحي) ينزل إلى الأرض مبلغاً الرسول الكريم محمد ﷺ ربه ومنهجه في بناء العالم. فكانت الآيات النازلة حينئذ تثير تساؤلات العقل المسلم الذي ابتدأ هو الآخر يتكون مع بداية نزولها.

لقد وضع عصر الرسالة الأسس الأولى للانتقال بالتوحيد مع كونه (فكرة) تدعم العمل الجهادي الذي قاده الرسول ﷺ وصحابته الكرام، إلى أن أصبح علماً عقلياً ينظم مسيرة الحضارة الإسلامية الجديدة. إن الجهد العقلاني الإسلامي في عصر الرسالة كان يعيش العصر في ظل المعطيات الآتية:-

1- إن القرآن الكريم في هذا العصر كان يتنزل آية آية.. وآيات آيات.. وقليلاً ما كانت سورة كاملة، فظل المسلمون ينتظرون ثلاثة وعشرين عاماً حتى يكتمل القرآن الكريم كتاباً كاملاً، إذاً، فهو لم يكن بين أيديهم كتاباً يتأملونه ويقرأونه ويتدبرونه كما فعل الذين من بعدهم في ضوء حاجات عصرهم ومتطلباته.

2- إن حاجة عصر الرسالة كانت تتمثل في بناء الإنسان المسلم الذي سيقود عملية التحول الحضاري، وفي بناء المؤسسات الإسلامية التي تجسد هذا التحول. فكانت (الدعوة) إلى الإسلام هي سمة عصر الرسالة، وهي تقوم يوم ذاك على وحدة العقل والنقل، فما كان (الوحي) ليتجذر في كيان العرب وغيرهم لولا الاستعداد العقلي الذي وجد في الوحي (المنقذ) من قسوة الجاهلية بكل ما تمثله هذه من تخلف وجمود حضاري.

3- إن نور النبوة الذي غمر العقل المسلم يوم ذاك بعطائه الرباني، كان كافياً لكف المسلمين عن الانشغال عن موضوع عصرهم وحاجاته ومتطلباته -رغبة أو رهبة- ولذلك رفض الرسول محمد ﷺ بعض حوارات المسلمين يوم ذاك في القضاء والقدر وذات الله وغيرها من الموضوعات. كما ورد في كثير من الأحاديث -إن صحت عنه ﷺ- وتفسيرنا لهذا الرفض هو أنه ليس يوم ذاك إلا (**الوحي**) و إن امتلاك الوحي كلياً هو الخطوة العملية الصحيحة على طريق إعادة بناء العالم. لذلك انصب الجهد الإسلامي يوم ذاك على إنجاز متطلبات الدعوة الإسلامية على أتم وجه.

وبمجيء عصر الراشدين يكون العقل المسلم قد استكمل وامتلك احد أهم أدواته المعرفية (الوحي) وابتدأ يواجه مشكلات البناء الإسلامي للعالم. فابتدأ عمله الاجتهادي في مواجهة عملية البناء هذه، ومشكلاتها ووضع الحلول الصحيحة لها.

إن سمة عصر الراشدين كانت تتمثل في (الفتح الإسلامي) التي هي عملية تحرير العالم من أسر الجاهلية، وإعادة بنائه إسلامياً، غير أن مشكلة الخلافة برزت في هذا العصر محدثة شرخاً في مهمته الأساسية، الأمر الذي أدى إلى بروز اتجاهين في التعامل معها، يدعو الاتجاه الأول إلى الخلافة استناداً إلى "الاتفاق والاختيار"[35]. ويدعو الاتجاه الثاني إليها استناداً إلى "النص والتعيين"[36]. وبهذا الخلاف يكون علم التوحيد قد دخل مرحلة جديدة، هي بداية اهتمامه بالنواحي العملية في حياة الأمة، ووجد كلا الفريقين ضرورة البحث عن أدلة تعزز رأيه وتنصره من القرآن والسنة والعقل.

لقد تمكن الخليفتان أبو بكر وعمر رضي الله عنها من إنجاز الوحدة الإسلامية وبرعاية الإمام علي بن أبي طالب ﷺ والصحابة، فتراجعت تناقضات البحث في الخلافة وظلت كامنة في عصر الفتح حتى النصف الثاني من ولاية عثمان بن عفان ﷺ، حين كثرت تدخلات بني أمية في شؤون الخلافة والمسلمين من خلال خلافة

عثمان، الأمر الذي ساعد على ظهور تلك التناقضات ثانية لتتحول إلى صـــراع دام كان من اخطر نتائجه اغتيال الخليفة عثمان الذي تحول مقتله إلى ذريعة للطغيـــان الأموي فيما بعد، ابتدأه معاوية بحرب الإمام علي عليه السلام، ومن ثم تحويل نظام الحكم الإسلامي إلى وراثة وملك، وعدّ كل ما حدث هو بإرادة الله وقـــدره مـــستنداً إلى الاتجاهات الكلامية التي بدأت تطرح مسائل الوجود على أنها تحقيق لإرادة الله، وان كل ما يحدث هو من إرادته تعالى. وليس للإنسان قدرة على خلق أفعاله علـــى الحقيقة، متمثلاً في (الاتجاه الجبري) ولم ينج الإمام علي مـــن هـــذه التناقـــضات ومحنتها المرة، فقد وقع هو الآخر ضحيتها كذلك، لم يصمد معه الذين يفترض فيهم الصمود بوجه الطغيان الأموي، فخرجوا عليه وعلى أعدائه على السواء، ليعمقـــوا من حدة هذه التناقضات النظرية والعملية، فهم قد بنوا خروجهم على أسس فكريـــة ومنهجية وعقدية ليشكلوا أول اتجاه فكري معـــارض لطرفـــي النـــزاع، فطرحـــوا تصوراتهم واجتهاداتهم الفكرية بديلاً عن الفكر السائد يوم ذاك، وكان أول ممارسة عملية لهم، هو اغتيالهم الإمام علي.

ثم يبدأ هؤلاء الخوارج بالانقسام على أنفسهم تيارات متناقـــضة وهـــم الـــذين توحدوا على (أن لا حكم إلا لله). فكانت النجدات تخـــالف الازارقـــة، والـــصفرية تناقض الزيادية والاباضية تخالف الجميع وهكذا.

وبمجيء الحكم الأموي الذي وجد في فكرة (الجبر) ملاذاً لـــسلوكه العملـــي، يتطور علم التوحيد تطوراً سريعاً على مستوى الموضوع وعلى مستوى المـــنهج، فعلى مستوى الموضوع يتركز اهتمام العلم بالقضاء والقدر، والعلاقة بين الإيمـــان والعمل، والكبائر والاستطاعة، وخلق الأفعال، والتكليف والعدل والتوحيد والأمـــر بالمعروف والنهي عن المنكر، هذا زيادة على الاهتمام بمسائل الذات الإلهية والصفات.

وعلى مستوى المنهج، يصبح المنهج الاستدلالي أداة البحث الكلامي، من خلال فهم العلاقة ين العقل والنقل مصدري المعرفة الإسلامية.

في هذه المرحلة تكون العوامل الداخلية هي الأكثر تأثيراً في تطوير علم التوحيد وإنضاجه، ولقد كان لعوامل "الفضول العقلي"[37] دور مهم في هذا التأثير، ذلك أن القرآن الكريم حث المسلمين على التفكير وعلى جدال غير المسلمين بالتي هي أحسن، فأنطلق العقل المسلم يطرح تساؤلاته منذ عصر الرسالة والعصور اللاحقة، حتى أن القرآن الكريم قد أشار إلى كثير من هذه التساؤلات.

قَالَ تَعَالَى: ﴿ وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِ ۖ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ﴾ الإسراء: ٨٥ قَالَ تَعَالَى: ﴿ لَا تَسْـَٔلُوا۟ عَنْ أَشْيَآءَ إِن تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ ﴾ المائدة: ١٠١.

هذا زيادة إلى مسألة "التشدد في المبادئ". الذي كثيراً ما تحكمه طبيعة الأوضاع الاجتماعية للبشر وما يؤديه هذا الوضع من اختلاف في البنية النفسية الأمر الذي يجعل البشر متفاوتين في موقفهم من القضايا العامة.

فالخوارج كانوا أكثر تشدداً في أمور الدين، ولا يرضون تفريطاً في الإيمان فهو (كل) لا يتجزأ، وأبطلوا إيمان من يرتكب الكبيرة، صغيرة كانت أم كبيرة.

بينما ناصر (المرجئة) بني أمية على علم باغتصابهم الخلافة وإحداثهم في الدين ما لا يجوز، وخروجهم عن منهج الخلفاء الراشدين، ولكنهم آثروا مصالحهم واستخدموا الدين وسيلة للدفاع عن وضعهم الطبقي، فقالوا أن الأصل في الدين هو الإيمان، وان كل ذنب مهما عظم لا يخرج أحداً من الدين، أقروا بعقوبة المذنب، ولكن هذه ليست من مسؤولية البشر وإنما (يرجئ) أمره إلى الله تعالى أن شاء حاسب وان شاء غفر له. ووقفت المعتزلة موقفاً وسطاً، فقالت بالمنزلة بين المنزلتين، أي أن المسلم إذا ارتكب ذنباً صغيراً لم يضره ذلك في إيمانه، وإذا ارتكب ذنباً كبيراً يقصر من إيمانه ولكن لا يخرجه من الإيمان، لذلك فان مرتكب الكبيرة عندهم لا يكون مؤمناً تاماً ولا كافراً تاماً، وإنما فاسقاً في منزلة بين المنزلتين، بين الإيمان التام والكفر التام[38].

أما العوامل الخارجية التي ساهمت في تطوير علم التوحيد فمنذ أواخر المنتصف الأول للقرن الأول أخذت بنية المجتمع الإسلامي تتغير بفعل الأجناس المختلفة التي دخلت الإسلام وهي تحمل معها تصوراتها وطرق تفكيرها وأساليبها في الجدل، مع ما رافق هذا من جهل بأساليب تعبير اللغة العربية، فبدأ تعاملهم مع النص القرآني بما ترسموه من آراء، فاحتدم الخلاف بينهم وبين الصفوة من المسلمين[39] بصدد الإجابة عن التساؤلات التي كانت تطرح، وهي لا تعدو عن أن تكون إما أسئلة تبحث عن إجابات مطمئنة، أو أسئلة تثير البلبلة في القلوب المطمئنة[40].

لقد كانت الإجابات الكبرى عن هذه التساؤلات هي التي أعطت شكله المنهجي الجديد، وطورت موضوعاته، ونوعتها بما يخدم العقيدة ويرسخ وجودها الحضاري.

وكانت اكبر هذه الإجابات وأعظم الجهود الفكرية في هذا المجال، تلك التي قدمها (المعتزلة)، ابتداء من الجهد الكبير الذي قدمه واصل بن عطاء، وعمرو بن عبيد اللذان كانا أول من أقاما علم التوحيد على أصول مذهبية واضحة، مهدا بها للذين أتوا من بعدها يطورونها ويؤسسوا عليها بنيان التوحيد العملي الذي ينظم العلاقات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والفكرية ضد كل النظريات الجبرية وطروحات المشبهة والمجسمة. وغيرهم، وذلك من خلال تمسك المعتزلة العنيد بأصولهم الخمسة (التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، المنزلة بين المنزلتين، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر). وإدراكهم العميق لطبيعة العلاقة بين العقل والنقل وحدود كل منهما.

وبمجيء العصر العباسي دخل علم التوحيد مرحلة جديدة أخرى في تطوره، منسجماً مع التحول الحضاري لهدا العصر، وذلك بتوليه هذه المرة قيادة الدولة في عصر المأمون وتنظيم شؤونها الداخلية والخارجية.

إن السمة البارزة لموضوع علم التوحيد في هذه المرحلة هي بدء حواره الفلسفي مع منجز العقل اليوناني، ولم يكن في ذلك مختاراً وإنما كان مضطراً إليه، فقد زادت التحديات التي واجهت الإسلام تبدت في القوى المعادية من يهود ونصارى ومجوس وصابئة وبراهمة، وملحدين.. وغيرهم. فقد شككت هذه القوى مصداقية النبوة، ونقدت القرآن الكريم، فانتشرت تعاليمها في جسد الأمة، بفعل برامجها المعدة فلسفياً إلى شرائح المثقفين وعامة الشعب سوية، فأحدثت هذه الهجمة ثغرة في صفوف المسلمين كانت سبباً في زندقة الكثيرين، ولهذا لم يكن أمام المعتزلة سوى مهمة التصدي بحزم لفكريات الفصائل المعادية بكل الوسائل الجدلية والفلسفية لإبراز ما يكمن في الدين من قوى وفضائل[41].

لم يستطع الفكر المناهض للعقل فهم هذه المسألة، لا سيما التيار الحنبلي ففتح معركة لا مسوغ لها ضده، أفقدت الأمة كثيراً من عطائها العقلاني وغيرت مجريات الأمور لغير صالح الأمة.

وبالرغم من هذه الهجمة القاسية، واصل علم التوحيد تطوره في ظل التطورات السياسية والاجتماعية والفكرية التي شهدها العصر العباسي الأول، متمثلاً هذه المرة، بتعدد الاجتهادات في فروع المذهب وفي تفسير بعض أصوله.. كان من نتائج هذه الاجتهادات انقسام المعتزلة إلى تيارين، تيار معتزلة بغداد، وتيار يمثله معتزلة البصرة وما صاحب هذا الانقسام من مواقف من موضوعات العلم كالنظر في مسألتي التوحيد والعدل واستحداث نظرية السببية وعلاقة الله بالإنسان ونظرية اللطف الإلهي، والصلاح والأصلح وفي ضوء ذلك بحثوا مسألة الولاية والعداوة والتوبة وشروطها وما يرتبط بذلك من مسائل عملية[42].

لقد شهد علم التوحيد تراجعاً، بعد تولي (المتوكل) الخلافة العباسية سنة 232 هجرية تمثل في إبعاده عن موقع الممارسة العملية. فتهيأت الفرصة التاريخية لأعدائه للانقضاض عليه ذبحاً لرجالاته وتحريقاً لمؤلفاتهم.

لقد فرض هذا الوضع على مفكري الاعتزال ضرورة إعادة تنظيم جهـودهم الفكرية للتصدي لهذا الوضع، فكانت الحركة (الجبائية) التي قادها أبو علي الجبائي، هي التي قامت بمهمة توحيد محاور المذهب وتوجيه الوحدة المذهبية فـي طريـق واحد، ثم يأتي أبو هاشم وفرقته ليتجاوز جهد الجبائي في مجال التنظيـر المـذهبي فيمتد عطاؤه المعرفي ليشمل (الزيدية) التي اعتبرته فـي مقـام أئمتهـا، وحركـة الاعتزال طوال القرنين الرابع والخامس الهجريين، وقد تجلت إضافاته المعرفية في النقاط الآتية:-

1- التوبة عن كبيرة لا تصح مع الإصرار على غيرها مع علمه بقبح ما أصر عليه.
2- الإرادة المشروطة. وهي أنه لا يجوز أن يكون شيء واحد مراداً من وجه مكروهاً من وجه آخر.
3- الأعراض. في مواجهتـه لأبـي علـي الجبـائي ومثبتـي الأعـراض (كالبقاء والإدراك والألم والشك) نظر أبو هاشم جملة ما أثبته هؤلاء مـن الأعراض وقال: إن ما يلحق الإنسان من الم عند المعـصية، أو شـرب الدواء الكريه ليس بمعنى أكثر من إدراك ما ينفر منه الطبـع، والملـذات ليست معنى أكثر من إدراك المشتهى، والإدراك عنده ليس معنى.
4- نظرية الأحوال، وهي محاولته في حـل مـشكلة العلاقـة بـين الـذات والصفات، كمحاولة للتوفيق بن التنزيه المطلق وجواز اتصاف الله ببعض الصفات، فالله تعالى يستحق الصفات لحال هو عليها، فان قولنـا بـأن الله عالم بذاته أو قادر لذاته يفيد أحوالاً عليها ذاته، أو أنه يخـتص بـأحوال لولاها لما صح وصفه بها، وهذه الأحوال هي صفات معلومة وراء كونـه ذاتاً، أوجبت لله حالاً فوجب له هذه الأحوال كلها[43].

لقد كان لاجتهادات (الجبائية) اثر على علم التوحيد من ناحيتين، فأما الأولـى هي اكتشاف (نظرية الأحوال) التي أنقذت الفكر الاعتزالي من (التجريد) في مسألة

التنزيه، وأما الثانية فهي التي هيأت الفرصة التاريخية لأبي الحسن الأشعري للاستمرار بالدفاع عن علم التوحيد أداة العقل الإسلامي في فهم الكون والإنسان والمجتمع في ظل ظروف واجهت فيها قيم العقل تحديات خطيرة وابتدأت خطى الحضارة الإسلامية بالتثاقل، كان آخر صوت من أصوات علم التوحيد يعلو، ذلك الذي أطلقه القاضي عبد الجبار، برعاية الوزير الصاحب بن عباد في ظل الحكم البويهي بدءاً من سنة 367 هجرية، بعد أن أصبح وزيراً لمؤيد الدولة سنة 366 هجرية ومن بعده لفخر الدولة حتى توفي سنة 385 هجرية وخلالها كان القاضي يمارس وظيفة قاضي قضاة (في الري وأصفهان وهمذان)(44). ولكن يبدو أن الخليفة (فخر الدولة) بعد موت الصاحب غضب على القاضي عبد الجبار وعزله من منصبه وصادر أمواله، وأموال جماعته. وشن حملته الشعواء على علم التوحيد في خطه الاعتزالي، عندما أعلن نهائياً تحريم الاشتغال بهذا العلم والدعوة إلى العودة إلى النقل فقط، وذلك من خلال وثيقة الهجوم عن المعتزلة. وكانت تتلى على المواطنين في كل خطبة جمعة(45).

وبرأينا إن هذه الوثيقة هي رفض للعلم أصلا، وليس للمعتزلة فقط، والاكتفاء بجانب النقل فقط، والدليل هو أن القادر بالله واصل بنفسه هذا النهج في رفض علم التوحيد (بأن طلب البراءة والاستتابة من الشيعة والمعتزلة وغيرها من أصحاب المقالات المخالفة)(46).

في يوم جمعة من أيام سنة 295 هجرية أعلن أبو الحسن الأشعري عن ولادة العقيدة الاشعرية، وهي خط توفيقي في مسيرة علم التوحيد الطويلة بين معطياته المتضاربة الجبرية والمعتزلة.

كان ظهور الاشعرية ضرورياً لإنقاذ علم التوحيد من مطارق السلطات السياسية التي باتت تتخذ من الهجوم على المعتزلة ذريعة للهجوم على علم التوحيد وسلطة العقل الحضارية العليا.

ولكون أبي الحسن الأشعري معتزلياً أصلا ظل أربعين سنة يفكر في رعاية أبي علي الجبائي، فقد ظل محافظاً على تقاليده في فهم القرآن والكون والإنسان مع التمسك بالتقاليد الأولى للصحابة وأهل والسنة والحديث (خط النقل) وإعطائه الأولوية في منهجه الكلامي، كسباً لود الأنظمة. وكأن لسان حاله يقول أعط ما للعقل للعقل، وأعط ما للإيمان للإيمان. فكانت نظريته في (الكسب) المجال الحيوي الذي تتحرك فيه النظرية الجبرية ترتدي ثوب الاعتزال، فهي ليست إبداعا في ساحة المعرفة الإسلامية، غير أنها تمكنت بمنهجها أن تحل الشد النفسي الذي كان يعانيه الأشعري وغيره كثير من طبيعة العلاقة بين النقل والعقل في ظل الفهم الخاطئ للخوف، وشعور الخوف السلبي الذي يتلبس كثيراً من الناس في علاقتهم بالله تعالى، الذي ينعكس على سلوكهم العملي، فلا يستطيعون تفرقة بين الخوف من الله والخوف من غيره. وابتدأت مرحلة تطوير المنهج الأشعري دائبة على مر الأيام، فالعقل المسلم لا يكف عن الإبداع رغم كل مظاهر الجمود والتردي، فكان الإمام الباقلاني، احد المفكرين المسلمين الذين نضجوا العقيدة الاشعرية من حيث وضعه للمقدمات "العقلية التي تتوقف عليها الأدلة والأنظار وذلك مثل إثبات الجوهر الفرد والخلاء وان العرض لا يقوم بالعرض وانه لا يتبقى زمانين، وجعل هذه القواعد تبعاً للعقيدة الإيمانية في وجوب اعتقادها لتوقف تلك الأدلة عليها، وان بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول"[(47)].

لقد أثنى ابن خلدون على الطريقة التي اتبعها الباقلاني وعدها من أحسن الطرق غير أن المتكلمين لم يأخذوا بها لاعتمادها على العقل كثيراً، فالباقلاني قد تجاوز الأشعري في الموقف من النص الذي عده الأشعري هو الأساس والعقل تابع في حين أن العقيدة كلها بجميع مسائلها عند الباقلاني تدخل في نطاق العقل، والجدل يدور في هذا النطاق، والحجج تتقارع على أساس العقل والمنطق، وبذلك تدخل القضايا المنطقية والبراهين الفلسفية في أمور الدين، غير أن هذا لا يعني إهمال

النص وإنما كانت المسائل تناقش عند الباقلاني معتمداً على النقل والعقل من خلال تحديد المسميات تحديداً قاطعاً إذا أراد البرهنة على مسألة من المسائل بحيث لا يدع مجالاً للخلط والالتباس[48].

حقاً لقد كان الباقلاني مفكراً كبيراً أثرى المدرسة الاشعرية بأفكاره وآرائه القيِّمة أحدثت تأثيراً واضحاً فيمن أتى بعده من الأشاعرة[49] كالجويني والغزالي، فالجويني يرى أن المنهج الصحيح هو الاعتماد على العقل والنقل والمزاوجة بينهما، وان العقل نور فطري حبا الله به الإنسان ليكون وسيلته في المعرفة، أما في مجال النقل وهي الأمور السمعية التي وجب الإيمان بها فلا حاجة إلى قيام دليل عقلي عليها[50] ومن هنا انقسمت الأدلة عند الجويني إلى الأدلة العقلية والأدلة النقلية[51].

كانت ظروف البحث هي التي تملي المنهج على الجويني، فكان يميل إلى تحديد المصطلحات والمقدمات تحديداً قاطعاً قبل البدء بمناقشة المسائل، لذلك نجد تعدد المناهج عنده بارزاً، فتارة نجده يقيس الغائب على الشاهد وتارة يعتمد السبر والتقسيم، ومرة يستخدم منهجاً قياسياً، وأخرى يستخدم المنهج الاستقرائي، ولم يتخلص من اسر المعتزلة شأنه شأن الباقلاني في مسألة الأحوال حيث كان الإمام من مثبتيها[52].

والغزالي وإن كان أشعريا، إلا أنه يشكل في الفكر الأشعري خاصة، والإسلامي عامة، عالماً خاصاً، ذلك لأنه شكل مرحلة انتقال كبرى في الفكر الأشعري خاصة والفكر الإسلامي عامة، تمثلت في تحولاته الفكرية هو نفسه، بين الفقه والكلام والفلسفة والتصوف بين الشك واليقين، تمايزت مواقفه في كل مرحلة من قضايا النقل والعقل بما ينسجم وطبيعة هذه المواقف والتحولات والقضايا التي عاشها[53].

وكذلك تعود خصوصية الغزالي إلى أنه أعطى التجربة الروحية وزناً في المعرفة وقد استمد هذه من تجربته الصوفية، وكذلك فقد جعل الشك وسيلة للكشف عن الحقيقة كشفاً ذاتياً لا تقليدياً.

لذلك لم يتخل عن دور العقل وأهميته في نظامه المعرفي "فالمعرض عن العقل مكتفياً بنور القرآن مثاله المتعرض لنور الشمس مغمضاً الأجفان فلا فرق بينه وبين العميان فالعقل مع الشرع نور على نور"[54] ولهذا نظر الغزالي إلى (الكسب والمعاش)/ النشاط الاقتصادي من منظور العقل، مؤكداً على وحدة العمل والعلم فيه، ومؤكداً على وحدة الطريق في إنجاز أمور المعاش والمعاد، ذلك" إن أعظم الأشياء رتبه في حق الآدمي السعادة الأبدية وأفضل الأشياء ما هو وسيلة إليها، ولن يتوصل إليها إلا بالعلم والعمل، ولا يتوصل إلى العمل إلا بالعلم بكيفية العمل"[55].

في الزمن الذي كانت تنبثق فيه طلائع الفكر الأشعري، كان هناك شخصيتان تعملان في ذات العصر الذي شهد حرباً على المعتزلة بناة علم التوحيد، وفي ذات الاتجاه الذي يعمل فيه الأشعري، على إعادة تفسير العلاقة بين العقل والنقل لصالح النقل. هاتان الشخصيتان هما احمد الطحاوي (242هـ-332هـ) والماتريدي. وإذا كان الطحاوي فقيهاً أكثر منه متكلماً، فان الماتريدي متكلماً تمكن من صياغة علم التوحيد صياغة نقدية هذب فيها وترك الالتزامات التي أقامت الدليل عليها[56]. غير أنه كان توفيقياً في منهجه من حيث الجمع بين المعتزلة والأشعرية.

غير أن انتصار الاشعرية بات أمراً مؤكداً لنجاحها الفائق في مجاملة الأنظمة السياسية، وفي مجاملة الرعية التي لم يكن للجدل والبرهان العقلي أي مكان في تفكيرها. فوجدت فيها ملاذاً هادئاً في قبول انتكاساتها أو انتصاراتها على السواء.. غير أن هذا لم يمنع من استمرار تطورها المنهجي، وبالتالي عطائها المعرفي، فقد استمرت ولادة الشخصيات الإسلامية البارزة في علم التوحيد تسهم في إغنائه وتطويره، من بين هؤلاء كان فخر الدين الرازي، (543هـ-601هـ) الذي يعد

من ابرز تلاميذ الغزالي كان غزير العلم بمقالات الفرق الإسلامية ومتمكنا في رده على الفلاسفة كما تشهد بذلك كتبه وفي مقدمتها (معالم أصول الدين) الذي بناه على أسس المنطق ليكون بذلك أول من جعل المنطق علماً مقصوداً لذاته، فاتحاً الطريق أمام المتكلمين اللاحقين لإدخال مباحث المنطق في علم الكلام لتكون لحضه مهمة في نسجه الجديد.

وهو بذلك يكون قد استلهم خطى أستاذه الغزالي الذي كان أول من التفت في مباحثه الفلسفة وعلم الكلام بشكل واضح، غير أن ميزة الرازي هي أنه لم يرض انتكاسة للفلسفة في معركة الدفاع عن الإسلام، فأعاد لها أهميتها ومكانتها في معركة الدفاع عن الإسلام وبناء المجتمع.

وإذا ذكر الرازي يذكر معه نصير الدين الطوسي، فهما عبقريتان إسلاميتان يشكلان بعطائهما المعرفي الفذ نقطة من نقاط التحول في مسيرة علم التوحيد وإذا كان نصير الدين الطوسي يبدو شارحاً للفكر الفلسفي السينوي في كتابه (شرح الإشارات والتنبيهات) وناقداً لفكر الرازي في كتابه (المحصل..) فانه كان مؤسس منهج واضح في كتابه (التجريد) كان حصيلة وعيه بالفكر الكلامي الإمامي منذ الشريف المرتضى وبالفكر الفلسفي السينوي[57]. وكذلك بمنجزات الرازي المعرفية.

كان لكتاب (التجريد) أثر مهم في التأسيس الفلسفي لعلم الكلام في العصور المتأخرة، فقد ركز الطوسي في كتابه المذكور على اشد الموضوعات الكلامية الفلسفية خطورة وصنفها في ستة مقاصد.

1- في الأمور العامة.

2- في الجوهر والأعراض.

3- في إثبات الصانع وصفاته.

4- في النبوة.

5- في الإمامة.

6- المعاد.

وهذه المقاصد هي تجسيد مكثف لأبعاد الجدل العقلي في الإسلام منذ القرن الثالث الهجري في النزاع بين المتكلمين والفلاسفة. لقد تناولها الطوسي بدلالتها عند المتكلمين ولكنه أعطاها قوة برهانية على أسس فلسفية بحتة[58].

ثم كانت لحظة التطور التاريخية الأخرى في مسيرة علم التوحيد تلك التي قادها ابن خلدون حين انشغل بالتطبيق العلمي لأصول العقيدة وانعكاساتها على حركة التاريخ وبناء المجتمع والدولة. فكان فكرة الكلامي حصيلة استيعابه لمنجزات علم التوحيد عامة، لا سيما جناحيه الأساسيين المعتزلة والاشعرية. فكان حصيلة هذا الوعي على الصعيد النظري كتابه (الباب المحصل) الذي لخص فيه أراء الرازي وتابع تعليقات الطوسي[59] أما على الصعيد التطبيقي فكانت رائعته الخالدة (المقدمة). فقد نظر ابن خلدون بالعقل الأشعري إلى مسائل الماوراء والغيب، فهي أمور يقصر العقل عن إدراكها، لذلك فهي تدخل في باب الإيمان ونظر بعقل المعتزلة إلى حركة التاريخ وبناء المجتمعات والعالم المادي والنفساني فهي عنده تخضع لنواميس معينة ووفق نظام مخصوص، وظواهرها تتكرر كلما تهيأت لها مثل الأسباب التي عملت على ظهورها من قبل[60].

ظهر في المنهج الخلدوني في علم التوحيد عدد من مفكرين مسلمين بعده لا سيما المقريزي وابن الأزرق، فالمقريزي في كتابه (تجريد التوحيد المفيد) يؤسس بناءه النظري لعلم التوحيد على رؤية إيمانية عملية للعبادة التي "هي التحقيق بما يحب الله ورسوله ويرضاه وقيام ذلك بالقلب واللسان والجوارح"[61]. وهو ينطلق أيضا في تحديد رؤيته هذه من "محبة الله" بوصفها (أصل العبادة)[62]. وهي رؤية تشيع في نفوس المسلمين روح الشجاعة والإقدام والمواجهة والتحدي، على عكس ما يفعله شعور الخوف من ترد وسلبية في نفوسهم، وفي ضوء هذا يحدد المقريزي أصناف الناس في الموقف من العبادة وطرق تحصيلها في أربعة أصناف[63].

الأول: نفاة الحكم والتعليل الذين يردون الأمر إلى نفس المشيئة وصرف الإرادة فهؤلاء عندهم القيام بها ليس إلا لمجرد الأمر من غير أن يكون سبباً لسعادة في معاش ولا معاد ولا سبباً لنجاة، وإنما القيام بها لمجرد الأمر ومحض المشيئة[64]. وهم الذين يقولون أنه (ليس في المخلوق أسباب تكون مقتضيات لمسبباتها وليس في النار سبب للإحراق ولا في الماء قوة الإغراق ولا التبريد وهكذا الأمر عندهم سواء لا فرق بين الخلق والأمر ولا فرق في نفس الأمر بين عن هذا من غير أن يقوم بالمأمور صفة تقتضي حسنه ولا المأمور والمحظور ولكن المشيئة اقتضت أمره بهذا"[65].

ويعلق المقريزي على هذا الصنف بأن "غالبهم لا يجدون حلاوة العبادة ولا لذتها ولا يتنعمون بها ولهذا يسمون الصلاة والصيام والزكاة والحج والتوحيد والإخلاص ونحو ذلك تكاليف أي كلفوا بها ولو يسمون مدعي محبة ملك الملوك أو غيره ما يأمره به تكليفاً لم يعد محبا له. وأول من صدرت هذه المقالة عن الجعدبن درهم"[66].

الثاني: "القدرية النفاة الذي يثبتون نوعاً من الحكمة والتعليل لا يقوم بالرب ولا يرجع إليه محض مصلحة المخلوق ومنفعة فعندهم أن العبادات شرعت أثمانا يناله العباد من الثواب والنعيم"[67] ويقابل هذه الطائفة أخرى هي الجبرية وهي "لم تجعل للأعمال ارتباطاً بالجزاء البتة وجوزت أن يعذب الله من أفنى عمره في الطاعة وينعم من أفنى عمره في مخالفته وكلاهما سواء بالنسبة إليه والكل راجع إلى محض المشيئة"[68].

ويرى المقريزي أن الطائفتين منحرفتان عن الصراط المستقيم وهو أن الأعمال أسباب موصلة إلى الثواب، والأعمال الصالحات من توفيق الله وفضله وليست قدراً لجزائه وثوابه بل غايتها إذا وقعت على أكمل الوجوه أن تكون شكراً

على احد الأجزاء القليلة من نعمة سبحانه وتعالى"[69] وهو يرى "أن عموم مشيئة الله وقدرته لا تنافي ربط الأسباب بالمسببات وارتباطها بها"[70].

الثالث: "الذين زعموا أن فائدة العبادة رياضة النفوس واستعدادها لفيض العلوم والمعارف عليها وخروج قواها من قوى النفس السبعية والبهيمية فلو عطلت العبادة لا لتحقت بنفوس السباع والبهائم فالعبادة تخرجها إلى مشابهة العقول فتصير قابلة لانتقاش صور المعارف فيها"[71].

والسائرون في هذا الخط طائفتان الأولى من يقرب إلى الإسلام والشرائع من الفلاسفة القائلين بقدم العالم وعدم الفاعل المختار" والثانية من تفلسف من صوفية الإسلام ويقرب إلى الفلاسفة"[72].

الرابع: هم القائلون بالجمع بين الخلق والأمر والقدرة والسبب فعندهم أن سر العبادة وغايتها مبنى على معرفة حقيقة الإلهية ومعنى كونه سبحانه وتعالى إلهاً وان العبادة موجب الإلهية، وأثرها ومقتضاها وارتباطها متعلق الصفات وكارتباط المعلوم بالعلم والمقدور بالقدرة"[73].

والى الصنف الرابع ينتمي المقريزي، وقد تجسدت رؤيته الإيمانية العلمية هذه ومنهجه في كتابه الرائع (إغاثة الأمة بكشف الغمة) عندما نظر إلى التاريخ الاقتصادي والاجتماعي للعالم عامة ولمصر خاصة، وهو يفسر أسباب ارتفاع الأسعار والعوامل المؤثرة في ذلك وكان يجيب على تساؤلات، ويصحح تصورات كثير من الناس حول هذه المحنة.

"وبعد فانه لما طال أمد هذا البلاء المبين، وهل فيه بالخلق أنواع العذاب المهين، ظن كثير من الناس أن هذه المحن لم يكن مضى مثلها ولأمر في زمن شبهها. وتجاوزوا الحد فقالوا لا يمكن زوالها، ولا يكون أبداً عن الخلق انفصالها، وذلك أنهم قوم لا يفقهون، وبأسباب الحوادث جاهلون. ومع العوائد واقفون، ومن روح الله آيسون ومن تأمل هذا الحادث من بدايته إلى نهايته وعرفه من أوله إلى

غايته علم أن ما بالناس سوى تدبير الزعماء والحكام، وغفلتهم عن النظر في مصالح العباد"[74].

فالمحنة الاقتصادية (غلاء الأسعار/ التضخم) هي عند المقريزي ظاهرة اجتماعية اقتصادية تنشأ بفعل عوامل وأسباب محدودة. وتزول بزوال تلك الأسباب. وقد رآها المقريزي تنحصر بالعوامل الثلاثة:-

1- سوء السياسة الاقتصادية حيث كانت "ولاية الخطط السلطانية والمناصب الدينية بالرشوة كالوزارة والقضاء ونيابة والأقاليم وولاية الحسبة وسائر الأعمال بحيث لا يمكن التوصل إلى شيء منها إلا بالمال الجزيل، فتخطى لأجل ذلك كل جاهل ومفسد وظالم وباغ إلى ما لم يكن يؤمله من الأعمال الجليلة والولايات العظيمة لتوصله بأحد حواشي السلطان، ووعده بمال للسلطان على ما يريد من الأعمال"[75] ولما كن معظم الإنفاق على هذه الممارسات يتأتى من (الديون) والسرقات ما إن يتولى أحد المذكورين منصباً حتى يبدأ العمل باسترداد تكاليف الوجاهة من الناس,: "فلما دهي أهل الريف بكثرة المغارم (الضرائب) وتنوع المظالم اختلفت أحوالهم وتمزقوا كل ممزق وجلوا عن أوطانهم فقلّت مجابي البلاد ومتحصلها لقلة ما يزرع بها، ولخلو أهلها ورحيلهم عنها"[76].

2- ارتفاع ريع الأراضي الزراعية (غلاء الأطيان): (وذلك أن قوماً ترقوا في خدم الأمراء يتولفون إليهم بما جبوا من الأموال إلى أن استولوا على أحوالهم فأحبوا مزيد القربة منهم ولا وسيلة اقرب إليهم من المال، فتعدوا إلى الأراضي الجارية في إقطاعات الأمراء، واحضروا مستأجريها من الفلاحين، وزادوا في مقادير الأجر فثقلت لذلك متحصلات مواليهم من الأمراء، فجعلوا الزيادة ديدنهم كل عام، حتى بلغ الفدان لهذا العهد (عهد المقريزي) نحواً من عشرة أمثاله قبل هذه الحوادث)[77].

3- زيادة عرض النقد (رواج الفلوس) من خلال استعراض التـــاريخ النقــدي للعالم الذي يقدمه المقريزي يتبين أن للنقد (الذهب والفضة) آنــذاك أثــراً كبيراً في تحقيق الاستقرار الاقتصادي الذي شهدته مجتمعات العالم يومئذ. وأن مصدر عدم الاستقرار الاقتصادي هو في غياب النقــود عــن تأديــة وظيفتها الاقتصادية بكفاءة، وهذا ما حدث فعلاً فــي مــصر فــي عهــد المقريزي (796هـ-808هـ) لقد فسر المقريزي هذه الظاهرة على النحو الآتي:-

إن لوجود السلع التي تقل أثمانها عن الدرهم أو لجزء منــه والتــي يــسميها (المحقرات) "احتاج الناس من ذلك في القديم والحديث من الزمان إلى شيء ســوى نَقديْ الذهب والفضة يكون بإزاء تلك المحقرات. لم يسمَّ أبداً على وجه الدهر مــن نهار فيما عرف من أخبار الخليقة نقداً... ولما ضربت الفلوس، في أيام الكامل تتابع الملوك في ضربها حتى كثرت في الأيدي وما زالت العامة تتعنت فيها لما يــداخلها من القطع المخالفة التي يأمر السلطان بالتعامل بها"[78].

وبلغت هذه الإصدارات غاية رواجها أيام الظاهر حتى صارت المبيعات وقيم الأعمال كلها تنسب إلى الفلوس خاصة. وصار لها ســعر صــرف إزاء الــدرهم والدينار "فدهي الناس ذلك داهية أذهبت المال وأوجبت قلة الأقوات وتعذر وجــود المطلوبات لاختلاف النقود"[79].

وإذا كانت هذه الظاهرة هي بفعل عوامل اجتماعية واقتصادية وسياسية، فــان معالجتها عند المقريزي هي كذلك، فقد رأى المقريزي ضرورة بناء سياسة نقديــة رشيدة، من اجل زوال هذا الفساد، وعودة الأسعار، وقيم الأعمــال إلــى وضــعها الطبيعي. وكانت ابرز دعائم هذه السياسة عند المقريزي هــي أولاً إعــادة ســيادة وسيطرة النقدين في المعاملات الاقتصادية، وضبط أسعار المسكوكات وإصــدارها على قيمتها[80].

وعلى المنهج ذاته يسير ابن الأزرق كما سنرى في الفصل الرابع.

وإذا كان ابن خلدون والمقريزي وابن الأزرق قد وظفوا علم التوحيد في العلوم الاجتماعية فأن عضد الدين الإيجي وسعد الدين التفتازاني وابن أبي جمهور الاحسائي قد وظفوه في العلوم الطبيعية من خلال ترسمهم لخطى الرازي في مزجه الفلسفة والمنطق بعلم الكلام مما مهد لإمكانية قيام فلسفة علوم إسلامية سواء الاجتماعية منها أو التطبيقية والطبيعية، وهذا ما ينتظر المفكرين المسلمين أن ينجزوه، وسينجزوه.

وعندما طرح الشيخ محمد عبده رسالته في التوحيد، كان علم التوحيد قد أثقلته الشروح، وشروح الشروح، قد جافى الإبداع وصار بحوثاً في المنطق أكثر مما هو بحث في العقيدة..

لقد قادت الظروف الاجتماعية والمعرفية إلى تنوع المباحث الكلامية من حيث المنهج ومن حيث الموضوع.

فمن حيث المنهج كان علم التوحيد يمثل أرقى معطيات العقل المسلم في العطاء المنهجي النقدي، على الصعيد العقدي وعلى الصعيد الاجتماعي من خلال الوعي بطبيعة العلاقة بين العقل والنقل، الأمر الذي أدى إلى تعدد المصنفات وتنوع موضوعاتها وعلى النحو الآتي:-

1- المصنفات الاعتزالية: وهي مصنفات تقوم على الأصول المذهبية مثل الانتصار للخياط، جوابات المعرفة للجاحظ، المغني- شرح الأصول الخمسة- المحيط بالتكليف للقاضي عبد الجبار. كتاب القلائد في تصحيح العقائد، لأحمد بن يحيى المرتضى.

2- المصنفات الاشعرية: وهي التي حددت بناء العلم لغلبتها وسيادتها الرسمية، فقد تناولت هذه المصنفات الموضوعات الكلامية وعرض الفرق من خلال مصنفات عقائدية وهي دراسات فلسفية خالصة تجتمع فيها

المقالات حول موضوعات أساسية، مثل مقالات الإسلاميين للأشعري – التنبيه والرد/ الملطي الشافعي الفرق للبغدادي- الملل والنحل للشهرستاني- اعتقادات فرق المسلمين والمشركين للرازي- اللمع والإبانة للأشعري، التوحيد للماتريدي، الإنصاف والتمهيد للباقلاني، أصول الدين للبغدادي،- لمع الأدلة والإرشاد والشامل للجويني، نهاية الإقدام للشهرستاني- الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي. بحر الكلام/ للنسفي- أساس التقديس المسائل الخمسون، المحصل- معالم أصول الدين للرازي- غاية المرام في علم الكلام/ للآمدي العقائد/ للنسفي- طوالع الأنوار للبيضاوي، العقائد والمواقف لعضد الدين الإيجي، المقاصد لسعد الدين التفتازاني، السنوسية/ للسنوسي، التوحيد/ محمد عبد الوهاب، عقيدة العوام/ للمرزقي -رسالة الباجوري- للباجوري- عقائد القزويني، للقزويني، رسالة التوحيد/ محمد عبده، جوهرة التوحيد/ للقاني، العقيدة التوحيدية والخريدة البهية الدردير -الحصون الحميدية- لحسين الجسر – التحقيق التام/ للظواهري.

3- مصنفات تحتوي على مادة العلم دون بنائه، وهي معروضة عقلياً كأنها مسائل أصولية، مثل المسائل الخمسون للرازي، ومسائل أبي الليث.

4- مصنفات إصلاحية تعود إلى مصدر العقائد في النصوص والى الواقع المباشر لتوجيه النصوص إليها، أو تعيد بناء العلم بحيث يمكن أن يؤدي الغاية المرجوة، وهو الإصلاح عن طريق وصف العلم وبيان مصدر التشتت، أو العودة إلى التاريخ وتتبع مساره تقدمًا حتى ينتهي إلى استقلال الشعور فكراً وإرادة، مثل رسالة التوحيد/ محمد عبدة، وتجديد الفكر الديني/ محمد إقبال.

5- مصنفات تضع علم الكلام مع العلوم الأخرى في وصف شامل للحضارة، تطورها وبنائها، مثل مفيد العلوم ومبيد الهموم لجمال الدين الخوارزمي-

والدر النضيد لابن الحفيد، الخطط للمقريزي، المقدمة- ابن خلدون، بدائع السلك لابن الأزرق.

ولقد جاءت محاولتنا هذه في سياق العطاء المنهجي للتصنيفين الأخيرين اللذين يضعان علم التوحيد في سياق حركة الحضارة بوصفه فلسفة لها ولمعارفها. ناظرين إلى العطاء العقلاني الإسلامي برؤية تكاملية نقدية رائدنا في المحاولة الانتصار للتوحيد بوصفه فكرة عملية بنائية في حركة تطور الحضارة الإسلامية. والانتصار للعدل دستور هذا التطور وهذه النهضة، والانتصار للعقل بوصفه أداة البناء والنهضة الحضارية. ذلك أن تناول علم التوحيد بمنظور عملي/ فلسفي يعد المهمة الأكثر إلحاحا على الثقافة الإسلامية المعاصرة، فالبحث فيه من زاوية النشأة والفرق والاختلاف قد أنهكته وأفقدته قيمته العلمية والحضارية.

وفي ضوء هذا السياق أيضا اعتمدنا المنهج ألوصفي التحليلي برؤية استقرائية مركزين على (المعنى) في دراسة الفكر الإسلامي عامة، والاقتصاد خاصة.

إن البحث عن (المعنى) في إطار سياقات المعرفة والحضارة، هو بحث في طبيعة وعمق ارتباط المقولات العلمية والفلسفية والمعرفية مع بعضها ومع السياق الحضاري الشامل وهو بحث في طبيعة العلاقات القائمة بين السياقات الوجودية والحضارية ذات المعنى من اجل تعميق (البصيرة الحضارية).

وهذا المنهج رأيناه ضرورياً في دراستنا هذه للأسباب الآتية:-

1- ضرورة انسجام المنهج مع الموضوع قيد الدرس، وإنا نرى أن منهج البحث في المعنى يحقق مثل هذا الانسجام ذلك أن الاقتصاد الإسلامي بوصفه إنسانيا يعالج علاقات ذات معنى كالزكاة والاستثمار والتنمية والتسويق والإنتاج والمضاربة، فهي تتضمن أهدافا بالنسبة للأفراد أو المجتمع تكمن خلفها تعبيرات اقتصادية لها تأثيرها الاجتماعي. في كل من

الأهداف والتعبيرات تكمن معان يمكن أن تفهم في إطار نظرية المعرفة الإسلامية. ومن ثم تكون موضوع دراسات مهمة.

2- يرتبط منهج البحث في المعنى بالمنهج القرآني الداعي إلى (التدبر)، تدبر القرآن تدبر الكون، وتدبر العالم، تدبر الوجود، تدبر الإنسان، تدبر الطبيعة، وعملية (التدبر) هذه هي عملية معرفية/ عقلية، وهي دعوة إلى اكتشاف وفهم المعنى القرآني للكون والعالم والإنسان والمجتمع، وبذلك يتحدد التصور الشمولي للعقل المسلم، وتتحدد المسارات المعرفية عامة والاقتصادية خاصة.

3- الربط المحكم بين الوحي والواقع، ذلك أن الواقع الإنساني يعج بالمتغيرات والعطاء والعلاقات الجدلية. وكذلك الوحي فانه ثري بمقاصده، ومنهج البحث في المعنى سيقوم بمهمة التوحيد بين متغيرات الواقع وعلاقاته وبين مقاصد الوحي، بغية بناء نسق حضاري إسلامي متوحد ومتطور.

4- تأصيل المشروع الحضاري الإسلامي، يوجب إعادة فهم محتويات علم الكلام وأهدافه في ضوء ظروف العصر وما يثيره من مشكلات، ومنهج البحث في المعنى يحقق هذه المهمة لذلك فان اكتشاف معنى جديد لعلم الكلام، وتحديد مكانة جديدة له في حركة الواقع يعد ضرورة علمية وحضارية في إطار صيرورته الفكرية وسيرورة كذلك، ففي ضوء إعادة فهم واكتشاف هذا العلم يمكن أن نبني نظريات في العقل وفي المعرفة، في الإنسان، وفي العلم، وفي التفسير وفي المؤسسة وفي الدولة وفي الاقتصاد وفي السياسة وفي الاجتماع، وفي التاريخ وفي الجمال وفي التكنولوجيا الإسلامية.

5- البحث في الوقائع العقلية. إن إنجاز هذه المهمة واكتشاف المعنى الموضوعي لها في إطار التصور القرآني، يحول التاريخ إلى حركة

تصحيح دائمة، وحركة إبداع مستمر وهذا ممكن في إطار منهج البحث في المعنى. ذلك أن المنهج هو سفر نحو المستقبل في سفينة القرآن بحثاً عــن أسس رصينة للفكر الاقتصادي الإسلامي والوجود الحضاري المعاصر.

مصادر التمهيد

1- أ. و. ف -تومان- لغة العلم -مجلة الثقافة الأجنبية- العدد 1991/1 بغداد ص 114-116.
2- الزلمي - أسباب اختلاف الفقهاء. ص 33.
3- ابن تيمية - موافقة صريح المعقول لصريح المنقول جـ/1. ص3.
4- عضد الدين الإيجي- المواقف جـ1. ص55.
5- د. علي سامي النشار- مناهج البحث عند مفكري الإسلام. ص114.
6- الجرجاني - التعريفات. ص84.
7- د. علي سامي النشار - المصدر السابق. ص115-258.
8- يوسف كرم - تاريخ الفلسفة الأوربية. ص17.
9- روبرت هيلبرونر - قادة الفكر الاقتصادي. ترجمة راشد البراوي. ص51.
10- يوسف كرم - المصدر السابق. ص19.
11- ايرينام. أسادتشايا - الكينزية الحديثة. ص82.
12- صادق احمد سعد - نمط الإنتاج الآسيوي. ص84.
13- د. سمير أمين - التراكم على الصعيد العالمي. ص63.
14- د. جورج قرم - التنمية المفقودة. ص9.
15- نفسه- ص11.
16- نفسه- ص22-31.
17- نفسه- ص8.
18- نفسه- ص41.
19- نفسه- ص68.
20- نفسه- ص70.
21- نفسه- ص70-75.
22- نفسه- ص76.
(*) لمزيد من التفاصيل ينظر د. محمود عبد الفضيل/ الفكر الاقتصادي العربي وقضايا التحرر والتنمية والوحدة.
23- د. إبراهيم دسوقي أباظة- الاقتصاد الإسلامي مقوماته ومنهاجه. ص 41.
24- نفسه- ص42.
25- نفسه-ص 137.
26- نفسه- ص138.
27- نفسه-ص139.
28- د. محمد عبد المنعم عفر-النظام الاقتصادي الإسلامي. ص 33-34.
29- محمد الخير عبد القادر- التنمية في منظور الإسلام. ص 25-26.
30- د. عبد الحميد الغزالي- أساسيات المنهج الإسلامي في التنمية الاقتصادية. ص13.

31- اخمد خورشيد – التنمية الاقتصادية في إطار إسلامي –مجلة أبحاث الاقتصاد الإسلامي. ص55.
32- إبراهيم منصور- تفسير التخلف –ندوة الاقتصاد الإسلامي- عمان. ص 49-50.
33- نفسه- ص51.
34- إبراهيم احمد عمر- فلسفة التنمية. ص 36-37.
* ينظر د. طه العلواني- إصلاح الفكر الإسلامي ص72.
35- الشهرستاني- الملل والنحل جـ1 ص 27.
36- نفسه -
37- عمر فروخ- تاريخ الفكر العربي إلى أيام بن خلدون. ص 204.
38- نفسه- ص 205-206.
39- د. علي الشابي- مباحث في علم الكلام والفلسفة. ص 25.
40- عمر فروخ- المصدر السابق. ص 208.
41- د. عبد الستار الروي- العقل والحرية. ص 16. وكذلك ينظر (جب) دراسات في حضارة الإسلام.
42- د. عبد الستار الراوي- المصدر نفسه. ص 20-23.
43- للتفاصيل انظر عبد الستار الراوي – المصدر نفسه. ص 6-29.
44- د. عبد الكريم عثمان- قاضي القضاة عبد الجبار الهمذاني. ص33.
45- ابن الأثير – الكامل في التاريخ. ص 9/ 77.
46- نفسه- طبعة بيروت ذكره د. عبد الستار الراوي المصدر السابق ص35.
47- ابن خلدون- المقدمة. ص 465.
48- جلال محمد عبد الحميد- نشأة الاشعرية وتطورها. ص 320- 321.
49- د. محمد رمضان عبد الله – الباقلاني وآراؤه الكلامية. ص8.
50- جلال محمد عبد الحميد- المصدر السابق. ص 375.
وينظر د. فوقية حسين محمود- الجويني إمام الحرمين
51- الجويني – الإرشاد. ص8.
52- جلال محمد عبد الحميد- المصدر السابق. ص 409- 410.
53- جميل صليبا – الفلسفة العربية. ص 353.
54- الغزالي- الاقتصاد في الاعتقاد. ص4.
55- نفسه – إحياء علوم الدين – جـ/1. ص 17.
56- عمر فروخ – المصدر السابق. ص 337.
57- عبد الأمير الأعسم – الفيلسوف نصير الدين الطوسي. ص 151.
58- نفسه – ص 152- 153.
59- نفسه – ص149.
60- عمر فروخ – المصدر السابق. ص 694.

61- المقريزي- تجريد التوحيد المفيد. ص 70.
62- نفسه.
63- نفسه- ص60.
64- نفسه- ص60.
65- نفسه.
66- نفسه - ص61.
67- نفسه- ص 62.
68- نفسه- ص 63.
69- نفسه- ص 64.
70- نفسه - ص 65.
71- نفسه - ص 66.
72- نفسه
73- نفسه - ص 67.
74- المقريزي- إغاثة الأمة- ص 27.
75- نفسه- ص 81.
76- نفسه- ص 82-83.
77- نفسه - ص 84.
78- نفسه- ص 112-116.
79- نفسه - ص 119.
80- نفسه- ص 131.
81- استفدنا من هذا التصنيف من كتاب الدكتور حسن حنفي- من العقيدة إلى الثورة حيث كان قد قسم المصنفات الكلامية إلى ثمانية. رأينا أن تكون كما وردت. ينظر د. حسن حنفي. من العقيدة إلى الثورة. ص 142 وما بعدها.

الفصل الأول

أسس الاقتصاد الإسلامي

أسس الاقتصاد الإسلامي

إن وضوح الرؤية ودقة المنهج وكفاءة المعالجة لشؤون الكون والعالم والحياة والمجتمع والإنسان إنما تعتمد على طبيعة الأسس التي ينطلق منها الفكر ويقف عليها. فهي الضوء الذي ينير له درب حركته في التجدد والإبداع والبناء.

وفي الأسس تكمن عوامل البناء الأساسية التي هي (التصور العقدي، التعامل المعرفي، منهج العمل)[1] ومنها يستمد الفكر قوته وكفاءته وفاعليته في بناء الوجود الإنساني والحضاري وفي الأسس يتحدد للوجود الإنساني والحضاري تصوره عن الكون والعالم والتاريخ والحياة والمجتمع والإنسان ونسقه الفكري وجهازه ألمفاهيمي.

وبغية أن يحقق الفكر الاقتصادي الإسلامي دوره في البناء المعرفي والعلمي والعملي لابد من وقوفه على أسس تعبر عن خصوصية التصور والنسق الفكري والجهاز المفاهيمي الإسلامي وتنسجم معها ونحن نراها فيما يأتي:-

1- التوحيد.

2- العدل.

3- العقل.

1-1: التوحيد

لسنا نقصد في هذا المبحث الخوض في مسائل التنزيه والتشبيه والتجسيم ومقالات المتكلمين فيها. فهي مسائل البحث النظري في أصول الدين/ التوحيد التي استقرت على معطيات التنزيه. وانتصرت في دفاعها عن الله تعالى ضد الأفكار والعقائد التي حاولت الإساءة إلى عقيدة التوحيد والطعن فيها.

إنما نقصد البحث في التوحيد من حيث هو فكرة يتجلى فيها البعد العملي لأصول الدين وما تتضمنه من دفاع عن الإنسان والعقل والحرية والمساواة والوحدة والعطاء والمشاركة والتضحية. ومن حيث هو مجمع "القيم والمثل العليا والأخلاقية

والعقلية" التي تحدد تصورات الإنسان للكون والعالم والحياة والتاريخ والمجتمع والإنسان والمعرفة، والتي يتحدد عمق الحضارة ونمطها وطبيعة تماسكها ونموها كفاءتها في ضوء ذلك. لان التماسك الحضاري أو الازمة الحضارية إنما يتحددان بمدى التوازن في هذه القيم والمثل العليا.

التوحيد عملية تلهم الإنسان والمجتمع والعالم القدرة على تفجير الطاقات الخلاقة الكامنة فيها، في عملية بنائية دائمة الإبداع والتجدد. من حيث هي عملية تكامل بين الوحي والعقل لتحديد مكانة الإنسان ودوره في عالم الشهادة فالوحي هو مصدر التصور والمعرفة الكلية والغايات الإلهية، والعقل هو أداة الإنسان في معرفة عالم الشهادة وما فيه من سنن وقوانين على مستوى الكون أو التاريخ أو الإنسان أو المجتمع.

والتوحيد عملية تحرير للإنسان من طاغوت الاقتصاد والسياسة والفكر عن طريق الانتماء المطلق لله تعالى، لذلك فالتوحيد بهذا المعنى هو هدى وكرامة إلهية للإنسان في مهمته البنائية الحضارية إعمار العالم.

فالهدى الإلهي الذي هو "الدلالة الموصلة للبغية"[(2)] هو دعوة الحق إلى اليقين:

- قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ قَدْ جَآءَكُمُ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَنِ ٱهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِى لِنَفْسِهِۦ ﴾ يونس: ١٠٨.
- قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ مَّنِ ٱهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِى لِنَفْسِهِۦ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا ﴾ الإسراء: ١٥.
- قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ وَأَنْ أَتْلُوَا۟ ٱلْقُرْءَانَ فَمَنِ ٱهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِى لِنَفْسِهِۦ ﴾ النمل: ٩٢.
- قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ﴾ البقرة: ٢.
- قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ قُلْ إِنَّ هُدَى ٱللَّهِ هُوَ ٱلْهُدَىٰ ﴾ البقرة: ١٢٠.
- قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ هَٰذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ ﴾ آل عمران: ١٣٨.
- قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ فَقَدْ جَآءَكُم بَيِّنَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ ﴾ الأنعام: ١٥٧.

- قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ قَدْ جَآءَتْكُم مَّوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَشِفَآءٌ لِّمَا فِى ٱلصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ ﴾ يونس: ٥٧.

- قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ ﴾ النحل: ٨٩.

والهدى هدف قرآني مركزي في بناء الإنسان وتحريره من طغيان الضلالات البشرية، وهو هدف ينسجم مع طبيعة الوجود الإنساني الذي أراده الله تعالى للإنسان بوصفه خليفته في الأرض، يمارس فعل بناء العالم وعمارته.

- قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ وَيَرَى ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ ٱلَّذِىٓ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ هُوَ ٱلْحَقَّ وَيَهْدِىٓ إِلَىٰ صِرَٰطِ ٱلْعَزِيزِ ٱلْحَمِيدِ ﴾ سبأ: ٦.

- قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِىٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا ﴾ الإسراء: ٧٠.

- قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ فِىٓ أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ﴾ التين: ٤.

- قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ عَلَّمَ ٱلْإِنسَٰنَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ﴾ العلق: ٥.

- قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِءَادَمَ فَسَجَدُوٓا۟ إِلَّآ إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَٱسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ ﴾ البقرة: ٣٤.

إن تحقيق هذا الهدى على الصعيد العملي يعني الارتقاء بكرامة الإنسان إلى الذرى، والارتقاء بحريته إلى أعلى درجات الإنسانية الصافية، وهذا يتحقق فقط حين يكون التوحيد هو (الصراط المستقيم) في الأرض الذي تسير عليه البشرية وهي تبني وجودها وتنظمه مؤمنة بالواحد الأحد الذي ليس كمثله شيء.

والتوحيد (عملية معرفية) تقيم العقل والمنهج الإسلامي على فرضيات أساسية هي:

أ- فرضية الحق أساسا ومداراً ومآلاً لكل الكون والكائنات.

ب- فرضية وجود الكون والكائنات ومرد هذا الوجود إلى الله الخالق وحـــده دون شريك أو مثيل.

ج- فرضية وحدة المصدر ووحدة الحقيقة التي ينطلق منها ويمثلها كل الكون والكائنات.

د- فرضية وحدة الإنسان الذي خلقه وكرمـــه بـــالإرادة والخلافـــة ورعايـــة الكائنات على أسس الحق والعدل والخير[3].

- قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ ٱلْأَعْلَى ۝١ ٱلَّذِى خَلَقَ فَسَوَّىٰ ۝٢ وَٱلَّذِى قَدَّرَ فَهَدَىٰ ﴾ الأعلى: ١ - ٣.
- قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنْ إِلَٰهٍ ۚ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍۭ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ۚ سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴾ المؤمنون: ٩١.
- قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ قَالَ رَبُّنَا ٱلَّذِىٓ أَعْطَىٰ كُلَّ شَىْءٍ خَلْقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ ﴾ طه: ٥٠.
- قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ هَٰذَا خَلْقُ ٱللَّهِ فَأَرُونِى مَاذَا خَلَقَ ٱلَّذِينَ مِن دُونِهِۦ ﴾ لقمان: ١١.
- قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِٱلْحَقِّ وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوَرَكُمْ ۖ وَإِلَيْهِ ٱلْمَصِيرُ ﴾ التغابن: ٣.
- قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَٰكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ ۝١١٥ فَتَعَٰلَى ٱللَّهُ ٱلْمَلِكُ ٱلْحَقُّ ﴾ المؤمنون: ١١٥ - ١١٦.
- قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِن دُونِهِۦ هُوَ ٱلْبَٰطِلُ وَأَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْعَلِىُّ ٱلْكَبِيرُ ﴾ الحج: ٦٢.

والتوحيد عملية تكامل بين المعرفة والحرية. معرفة سنن وقوانين الكون والإنسان، وحرية الإرادة الإنسانية ومسؤولياتها في البناء الحضاري في إطار الحق والحقيقة والخير والعدل والجمال، إذ في هذا التكامل يتجلى معنى (الآخرة) من حيث هي حياة حسم الجزاء الإلهي للاختيار الإنساني.

وقد تجلت حقيقة الحرية الإنسانية في كثير من معطيات الوحي:

- قَالَ تَعَالَى: ﴿ وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّىٰهَا ﴿٧﴾ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا ﴿٨﴾ قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّىٰهَا ﴿٩﴾ وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّىٰهَا ﴾ الشمس: ٧ - ١٠.
- قَالَ تَعَالَى: ﴿ وَلِلَّهِ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ لِيَجْزِيَ ٱلَّذِينَ أَسَٰٓـُٔواْ بِمَا عَمِلُواْ وَيَجْزِيَ ٱلَّذِينَ أَحْسَنُواْ بِٱلْحُسْنَى ﴾ النجم: ٣١.
- قَالَ تَعَالَى: ﴿ وَخَلَقَ ٱللَّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِٱلْحَقِّ وَلِتُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍۭ بِمَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ ﴾ الجاثية: ٢٢.
- قَالَ تَعَالَى: ﴿ وَيَسْتَخْلِفَكُمْ فِي ٱلْأَرْضِ فَيَنظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ ﴾ الأعراف: ١٢٩.

ومن هنا اتخذت الحرية في الإسلام أبعادا عدة على صعيد العقيدة والفكر والأداء الاجتماعي فعلى صعيد العقيدة كان الإسلام صريحا في دعوته لحرية العقيدة. فهي أساس دعوته وتنظيماته المختلفة في تعاملها مع العالم. إذ لا يستقيم بناء العالم والحياة من دون الاعتراف بهذه الحرية وتنظيمها في إطار عقلاني أخلاقي شامل.

- قَالَ تَعَالَى: ﴿ لَآ إِكْرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشْدُ مِنَ ٱلْغَيِّۚ فَمَن يَكْفُرْ بِٱلطَّٰغُوتِ وَيُؤْمِنۢ بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱسْتَمْسَكَ بِٱلْعُرْوَةِ ٱلْوُثْقَىٰ لَا ٱنفِصَامَ لَهَاۗ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴾ البقرة: ٢٥٦.

إن مشيئة الله تعالى لا تقوم على قهر البشر على الإيمان بل الأمر كله إنما هو اختيار ورضا قَالَ تَعَالَى: ﴿ وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَءَامَنَ مَن فِي ٱلْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًاۚ أَفَأَنتَ تُكْرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُواْ مُؤْمِنِينَ ﴾ يونس: ٩٩.

ذلك أن طريق الحق واضح قَالَ تَعَالَى: ﴿ وَقُلِ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْۖ فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ ﴾ الكهف: ٢٩ ولذلك حدد القرآن الكريم للرسول ﷺ أسلوب الخطاب

وأخلاقياته، قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ فَذَكِّرْ إِنَّمَآ أَنتَ مُذَكِّرٌ (٢١) لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيْطِرٍ (٢٢) إِلَّا مَن تَوَلَّىٰ وَكَفَرَ (٢٣) فَيُعَذِّبُهُ ٱللَّهُ ٱلْعَذَابَ ٱلْأَكْبَرَ ﴾ الغاشية: ٢١ - ٢٤.

- قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ فَإِنَّمَا عَلَيْكَ ٱلْبَلَٰغُ وَعَلَيْنَا ٱلْحِسَابُ ﴾ الرعد: ٤٠.

إلا أن هذه التذكرة وهذا البلاغ إنما هما أسلوب عرض الخطاب الإلهي على العقل البشري ليعيد ترتيب وجوده وكفاءته وعطاءه من خلال وعي الكون والإنسان وقوانين حركتها بوصفها دلالات على موجدها.

- قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ ﴾ فصلت: ٥٣.

- قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ إِنَّ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ وَٱلْفُلْكِ ٱلَّتِى تَجْرِى فِى ٱلْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ وَمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مِن مَّآءٍ فَأَحْيَا بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَآبَّةٍ وَتَصْرِيفِ ٱلرِّيَٰحِ وَٱلسَّحَابِ ٱلْمُسَخَّرِ بَيْنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴾ البقرة: ١٦٤.

- قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ وَفِى ٱلْأَرْضِ ءَايَٰتٌ لِّلْمُوقِنِينَ (٢٠) وَفِىٓ أَنفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ﴾ الذاريات: ٢٠ - ٢١.

ومن لحظة الوعي العميق الشامل الفاعل بالكون والإنسان وقوانين حركتهما وتنظيمهما يبدأ التوحيد فعله ألبنائي استناداً إلى قناعة العقل عبر البراهين والأدلة الساطعة بوجوب وجود الخالق الراعي لهذا الكون ولهذا الإنسان. والواهب لكل وجود بما له من صفة الحياة والعلم والقدرة والإرادة والاختيار والوحدة والكلام.

وعلى صعيد حرية الفكر فإنها متولدة عن حرية العقيدة، وهي انعكاس للرؤية العقدية الكلية على واقع الحياة وقضاياها. وحرية الفكر بهذا التصور هي حق وموقف يتطلبه تحقيق الوجود الإنساني وحمل أعباء مسؤولية الخلافة الإنسانية في الأرض، وما يترتب عليهما من سعي مستمر في بناء مختلف وجوه الحياة وإعمارها لان الاستبداد بفكر الإنسان والاستبداد بقناعاته الضميرية قضاء على

معنى الحياة ومسؤولياتها، الأمر الذي لا ينسجم والمنهج الإسلامي، إلا أن الجانب النظري في هذه الحرية يظل ناقصا بدون التأكيد على جانبه العملي والواقعي، الذي يعطي المصداقية للجانب النظري من القضية، الأمر الذي يقودنا إلى إبراز البعد الاجتماعي للحرية في دائرة حركة الوجود الإنساني والحضاري بما تمثله من أفعال وتصرفات وتبادل المصالح بين الفرد والمجتمع. لان الجانب النظري في قضية الحرية هو أمر متعلق بالإنسان وذاتيته، بينما يتعلق الجانب العملي منها في المجتمع وقضاياه، مؤسساته المختلفة[4] ويكون التكامل بين هذين الجانبين على درجة من النضج والأهمية كلما عمّق جانب الجانب الآخر، وتفاعل معه بأخلاقية عالية ومسؤولية واحترام. فلا يذوب الفرد في المتطلبات الاجتماعية، ولا يتجاهل المجتمع أنه يبدأ من الفرد، إنما العلاقة بين الاثنين جدلية، وكلاهما يكبر بالآخر. ما دام الهدف المشترك للاثنين هو إعمار العالم...

والتوحيد بوصفه عملية إعادة بناء للإنسان والعالم إنما يكون مثمراً حينما يجسده الإنسان في أفعاله واختياراته وحينما يتلبس الإنسان صفات الخالق وهو يبني العالم ويبني نفسه: قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ وَلَهُ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ﴾ الروم: ٢٧. فالتوحيد يمد الإنسان بتصوره للوجود بوصفه معرفة، ويمده بالمحفزات على السلوك الراقي بوصفه قيمة، ويمده ببرامج العمل بوصفه علما، ويمده بالطاقة على الإبداع بوصفه حياة، وبالمواصلة والمثابرة بوصفه قدرة، ويمده بالحرية بوصفه اختيارا وإرادة، ويمده بالتكامل بوصفه وحدة، وبالكلام انعقدت أواصر الصلة بين الله والإنسان كون الله هو المرسِل والإنسان هو المتلقي، ومن الخطاب الإلهي يبدأ الإنسان جهاده الحضاري في عمارة الكون بيته المؤقت في إطار مهمته الاستخلافية.

إن التوحيد العملي هو دعوة الله تعالى للبشر كي يدركوا نظام العالم، وهي المهمة الواقعية للعقل في جهاده الحضاري، وهو بهذا ينطوي على أبعاد معرفية

وعملية واسعة المدى، وبعيدة التأثير في السلوك الحضاري على الصعيد الاقتصادي والسياسي والاجتماعي والقانوني والعملي والفكري.. وما إلى ذلك. ويهمنا هنا إبراز البعد الاقتصادي لفكرة التوحيد وعمليته على مجمل السلوك الإنساني والحضاري. الذي يتجسد في مقولة (الاستخلاف) أي نمط الملكية في الإسلام.

إن أكثر الإشارات وضوحاً بخصوص "الملكية" في القرآن الكريم تلك التي تؤكد على "ملك الله" تعالى للكون وما فيه.

- قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ لَهُۥ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ﴾ البقرة: ١٠٧.
- قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ قُلِ ٱللَّهُمَّ مَٰلِكَ ٱلْمُلْكِ ﴾ آل عمران: ٢٦.
- قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ وَلِلَّهِ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۗ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴾ آل عمران: ١٨٩.
- قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ وَلِلَّهِ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا ۚ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ ﴾ المائدة: ١٧.
- قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ لِلَّهِ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا فِيهِنَّ ﴾ المائدة: ١٢٠.
- قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَهُۥ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۖ يُحْىِۦ وَيُمِيتُ ﴾ التوبة: ١١٦.
- قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ شَرِيكٌ فِى ٱلْمُلْكِ ﴾ الفرقان: ٢.

أما الإشارات الأخرى التي تنطوي على معنى (الملكية) فهي لا تعدو أن تكون عملية تنظيم لها بوصفها واقعا قائما على وفق ما تفترضه عقيدة التوحيد وقيمتها الأخلاقية والعقلية، كالميراث والفئ والإنفاق بأشكاله المختلفة، أو هي دعوة إلى إلغائها حيثما كانت تشكل أسلوبا حياتيا تخرج الإنسان من إنسانيته، أو قوة تمارس الاضطهاد واستغلال الآخرين، أو سلطة تضع صاحبها في مواجهة غبية مع الله تعالى... أو حيث تكون امتيازا لصاحبها يستعلي بها على الآخرين ويتصورها طريقا للخلود.

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ وَيْلٌ لِّكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةٍ ﴿١﴾ ٱلَّذِى جَمَعَ مَالًا وَعَدَّدَهُۥ ﴿٢﴾ يَحْسَبُ أَنَّ مَالَهُۥٓ أَخْلَدَهُۥ ﴿٣﴾ كَلَّا ۖ لَيُنۢبَذَنَّ فِى ٱلْحُطَمَةِ ﴿٤﴾ وَمَآ أَدْرَىٰكَ مَا ٱلْحُطَمَةُ ﴿٥﴾ نَارُ ٱللَّهِ ٱلْمُوقَدَةُ ﴿٦﴾ ٱلَّتِى تَطَّلِعُ عَلَى ٱلْأَفْـِٔدَةِ ﴿٧﴾ إِنَّهَا عَلَيْهِم مُّؤْصَدَةٌ ﴿٨﴾ فِى عَمَدٍ مُّمَدَّدَةٍۭ ﴾ الهمزة: ١ - ٩.

فالذين تستغرقهم (الملكية) يواجههم القرآن الكريم بحقائق مادية دامغة، فهم:

- قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ لَا يَمْلِكُونَ لِأَنفُسِهِمْ نَفْعًا وَلَا ضَرًّا ﴾ الرعد: ١٦.
- قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ لَا يَمْلِكُونَ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِى ٱلْأَرْضِ ﴾ سبأ: ٢٢.

والمفروض أنهم يدركون أصل ما في أيديهم ومصدره:

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ أَلَمْ تَرَوْا۟ أَنَّ ٱللَّهَ سَخَّرَ لَكُم مَّا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُۥ ظَٰهِرَةً وَبَاطِنَةً ۗ وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يُجَٰدِلُ فِى ٱللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَٰبٍ مُّنِيرٍ ﴾ لقمان: ٢٠.

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ ٱللَّهُ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَنْعَٰمَ لِتَرْكَبُوا۟ مِنْهَا وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ ﴿٧٩﴾ وَلَكُمْ فِيهَا مَنَٰفِعُ وَلِتَبْلُغُوا۟ عَلَيْهَا حَاجَةً فِى صُدُورِكُمْ وَعَلَيْهَا وَعَلَى ٱلْفُلْكِ تُحْمَلُونَ ﴿٨٠﴾ وَيُرِيكُمْ ءَايَٰتِهِۦ فَأَىَّ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ تُنكِرُونَ ﴾ غافر: ٧٩ - ٨١.

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ أَفَرَءَيْتُم مَّا تَحْرُثُونَ ﴿٦٣﴾ ءَأَنتُمْ تَزْرَعُونَهُۥٓ أَمْ نَحْنُ ٱلزَّٰرِعُونَ ﴿٦٤﴾ لَوْ نَشَآءُ لَجَعَلْنَٰهُ حُطَٰمًا فَظَلْتُمْ تَفَكَّهُونَ ﴿٦٥﴾ ﴾ الواقعة: ٦٣ - ٦٥.

إذاً، الملك الذي بأيدينا إنما هو ملك لله تعالى حقيقة، أودعه بني آدم في إطار تهيئة المستلزمات المادية الضرورية للقيام بالمهمة الاستخلافية على أتم وجه، وأداة مساعدة لإنجاز "التكليف" على أحسن وجه، ومن هنا كانت القواعد التي شرعها الله سبحانه للتصرف في هذا الملك ضمانا له من الضياع وحفظا له من الإسراف والتقتير، وتأكيدا لأهميته في الجهاد الحضاري وإعمار العالم وامتحانا للبشر في درس المال، ولهذا كانت الدعوة إلى الإنفاق في السراء والضراء، من الدعوات القرآنية البارزة، وهي دعوة تتضمن تحرير الإنسان من اسر الملكية/ طاغوت المال، واستمرار تحويلها إلى حيث الضرورة الاجتماعية والأخلاقية والاقتصادية

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ كَيۡ لَا يَكُونَ دُولَةَۢ بَيۡنَ ٱلۡأَغۡنِيَآءِ ﴾ الحشر: ٧، وحتى ينال المنفق البر الذي شرطه الإنفاق علامة الإيمان الحقيقي.

- قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَنفِقُواْ مِن طَيِّبَٰتِ مَا كَسَبۡتُمۡ ﴾ البقرة: ٢٦٧.
- قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ مَّثَلُ ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمۡوَٰلَهُمۡ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنۢبَتَتۡ سَبۡعَ سَنَابِلَ ﴾ البقرة: ٢٦١.
- قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمۡوَٰلَهُم بِٱلَّيۡلِ وَٱلنَّهَارِ سِرّٗا وَعَلَانِيَةٗ فَلَهُمۡ أَجۡرُهُمۡ عِندَ رَبِّهِمۡ وَلَا خَوۡفٌ عَلَيۡهِمۡ وَلَا هُمۡ يَحۡزَنُونَ ﴾ البقرة: ٢٧٤.
- إنها أخلاق الهيئة عظيمة يعلمنا إياها درس التوحيد قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ بَلۡ يَدَاهُ مَبۡسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيۡفَ يَشَآءُ ﴾ المائدة: ٦٤.

ولهذا تشير آيات كثيرة إلى طرفي التوحيد العملي حيث تقترن العقيدة بالإيمان:-

- قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ ٱلَّذِينَ يُؤۡمِنُونَ بِٱلۡغَيۡبِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَمِمَّا رَزَقۡنَٰهُمۡ يُنفِقُونَ ﴾ البقرة: ٣.
- قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ يَدۡعُونَ رَبَّهُمۡ خَوۡفٗا وَطَمَعٗا وَمِمَّا رَزَقۡنَٰهُمۡ يُنفِقُونَ ﴾ السجدة: ١٦.
- قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ ءَامِنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَأَنفِقُواْ مِمَّا جَعَلَكُم مُّسۡتَخۡلَفِينَ فِيهِ ﴾ الحديد: ٧.
- قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ لِّعِبَادِيَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ يُقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُنفِقُواْ مِمَّا رَزَقۡنَٰهُمۡ سِرّٗا وَعَلَانِيَةٗ ﴾ إبراهيم: ٣١.

إذاً في الاقتصاد الإسلامي/ اقتصاد التوحيد، يتحرر الإنسان من المال وسطوة الملكية، لان وجوده لا يتوقف على مقدار ما يملك، وإنما على الإيمان، والعمل والالتزام بالقيم والمثل العليا الأخلاقية والعقلية النابعة من التوحيد والمتجهة إليه.

- قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ وَإِن تُؤۡمِنُواْ وَتَتَّقُواْ يُؤۡتِكُمۡ أُجُورَكُمۡ وَلَا يَسۡـَٔلۡكُمۡ أَمۡوَٰلَكُمۡ ﴾ محمد: ٣٦.
- قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ أَنَّمَآ أَمۡوَٰلُكُمۡ وَأَوۡلَٰدُكُمۡ فِتۡنَةٞ وَأَنَّ ٱللَّهَ عِندَهُۥٓ أَجۡرٌ عَظِيمٞ ﴾ الأنفال: ٢٨.
- قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ وَمَآ أَمۡوَٰلُكُمۡ وَلَآ أَوۡلَٰدُكُم بِٱلَّتِي تُقَرِّبُكُمۡ عِندَنَا زُلۡفَىٰٓ ﴾ سبأ: ٣٧.

- قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تُلۡهِكُمۡ أَمۡوَٰلُكُمۡ وَلَآ أَوۡلَٰدُكُمۡ عَن ذِكۡرِ ٱللَّهِۚ ﴾ المنافقون: ٨ - ٩.
- قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ وَإِن تُؤۡمِنُواْ وَتَتَّقُواْ فَلَكُمۡ أَجۡرٌ عَظِيمٌ ﴾ آل عمران: ١٧٩.
- قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ وَلَأَجۡرُ ٱلۡأٓخِرَةِ خَيۡرٌ لِّلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَكَانُواْ يَتَّقُونَ ﴾ يوسف: ٥٧.
- قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجۡرَ مَنۡ أَحۡسَنَ عَمَلًا ﴾ الكهف: ٣٠.
- قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَخۡشَوۡنَ رَبَّهُم بِٱلۡغَيۡبِ لَهُم مَّغۡفِرَةٌ وَأَجۡرٌ كَبِيرٌ ﴾ الملك: ١٢.
- قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ وَفَضَّلَ ٱللَّهُ ٱلۡمُجَٰهِدِينَ عَلَى ٱلۡقَٰعِدِينَ أَجۡرًا عَظِيمًا ﴾ النساء: ٩٥.
- قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ وَمَن يَفۡعَلۡ ذَٰلِكَ ٱبۡتِغَآءَ مَرۡضَاتِ ٱللَّهِ فَسَوۡفَ نُؤۡتِيهِ أَجۡرًا عَظِيمًا ﴾ النساء: ١١٤.
- قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ بَلَىٰ مَنۡ أَسۡلَمَ وَجۡهَهُۥ لِلَّهِ وَهُوَ مُحۡسِنٌ فَلَهُۥٓ أَجۡرُهُۥ عِندَ رَبِّهِۦ ﴾ البقرة: ١١٢.
- قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ فَمَنۡ عَفَا وَأَصۡلَحَ فَأَجۡرُهُۥ عَلَى ٱللَّهِۚ إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴾ الشورى: ٤٠.
- قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ ثُمَّ لَا يُتۡبِعُونَ مَآ أَنفَقُواْ مَنًّا وَلَآ أَذًى لَّهُمۡ أَجۡرُهُمۡ عِندَ رَبِّهِمۡ ﴾ البقرة: ٢٦٢.
- قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ إِنَّمَا ٱلۡمُؤۡمِنُونَ إِخۡوَةٌ ﴾ الحجرات: ١٠.

ينعكس هذا البناء ألقيمي على مجمل النشاط الاقتصادي الإسلامي، لان وظيفة الملكية – بوصفها محور النشاط الاقتصادي والمحدد لنمط العلاقات الاجتماعية ومن ثم لأهداف النشاط الاقتصادي. في مثل هكذا بناء لن يكون لها ذلك الحضور القوي في آلية النشاط الاقتصادي من حيث السلطة والقوة والقرار، إذ القرار هنا للمصلحة الاجتماعية العليا ومثلها الأخلاقية والعقلية المدعومة بقوة العقيدة.

فالقرار على صعيد الإنتاجية لا يكون للملكية من حيث هي قوة في يد مالك وسيلة الإنتاجية في تحديد حجم الإنتاجية ونوعيته وإنما القرار للعقيدة، بوصفها (الثابت) في آلية النشاط الاقتصادي – وهنا يعني العملية الإنتاجية. إذ يرتبط الإنتاجية بالعقيدة في أكثر من نقطة:-

أ. من حيث الهدف فهو يرتبط بالوجود الإسلامي من حيث العز والقوة الحضارية التي يجسدها التصنيع والزراعة وما يرتبط بهما من خدمات ومعرفة.

- قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا ٱسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ ﴾ الأنفال: ٦٠ فهي السبب الرئيسي للأمن الحضاري والاستقلال والحرية.

ب. وتلك مقدمة لإنجاز الرفاهية الإسلامية، بوصفها الوضع الذي تسد فيه حاجات الإنسان الأساسية ليكون أكثر فاعلية ونشاط وكفاءة في أداء مهماته الاستخلافية البنائية على مستوى العمل والمعرفة.

ج. ومن حيث الوسيلة فان الإنتاجية في الإسلام هو دعوة لاكتشاف وتطوير الطبيعة، فهي بعض مستودع أسرار الله بما أودعه فيها من سنن وقوانين وموارد. إن الاكتشاف والتطوير المستمرين للطبيعة هو تحول حضاري دائم باتجاه التقدم والبناء، لان هذا الاكتشاف والتطوير إنما يقومان على أسس معرفية علمية عقلانية واسعة، وفي هذا المجال فإن كل اكتشاف علمي عقلاني لسنن الطبيعة وقوانينها وكل تحويل في معطياتها لصالح الإنسان يعني انتصارا للتوحيد.

في مثل هذا الجو العقدي يمارس المنتج المسلم العملية الإنتاجية (وهي عمل عبادي)، فهو يعلم أنه "مكلف" بإدارة ما في يده من مال، لذلك فهو يمارس العملية الإنتاجية بإطمئنان، غير خائف من الخسارة، فهو مؤمن بان الله تعالى يعوض هذه الخسارة ماديا أو معنويا أو كليهما...

- قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ وَمَآ أَنفَقْتُم مِّن شَيْءٍ فَهُوَ يُخْلِفُهُۥ وَهُوَ خَيْرُ ٱلرَّٰزِقِينَ ﴾ سبأ: ٣٩.

- قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ وَمَا تُنفِقُواْ مِنْ خَيْرٍ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنتُمْ لَا تُظْلَمُونَ ﴾ البقرة: ٢٧٢.

وهو مؤمن بان سهم (الغارمين) في الزكاة يشمله إذا ما واجه مثل هذه الخسارة، فالخسارة بالنسبة للمنتج هي كارثة اقتصادية أو ما يشبهها، وسهم الغارمين يدفع للمنتج المسلم تعويضا عن خسارته التي ربما تكون بسبب عوامل

طبيعية أو اجتماعية أو اقتصادية وسهم الغارمين في هذا المجال يعد شكل التأمين المناسب الذي يحمي المنتج المسلم من جوائح الزمان لينهض دائما في خدمة المجتمع[5].

وفي مثل هذا الجو العقدي أيضا، يمارس المستهلك المسلم دوره الاقتصادي في تنظيم العملية الإنتاجية. فسلوك المستهلك المسلم تحكمه معطيات عقيدة التوحيد، التي تركت له وللمنتج حرية التصرف في سد حاجاته الأساسية بلا إسراف ولا تقتير. بما يحقق البناء الصحي (النفسي والجسدي) له بغية إنجاز مهماته الاستخلافية بكفاءة. ولذلك فإن الرفاه الاقتصادي الإسلامي لا يتحقق إلا بتوفير الحاجات الأساسية التي هي المطعم والملبس والمسكن وأثاثه والمنكح والمال والجاه[6] والتي يمكن أن نطلق عليها ضروريات التملك الوجودي وهو نمط من التملك الذي يديم الحياة ويبني الشخصية الإنسانية ويعمر (الكينونة) في إطار الاقتصاد الإسلامي.

إن الاستهلاك شكل من أشكال التملك وتجسيد لسلوكياته بوصفه كياناً اجتماعياً واقتصادياً وفكرياً، فعندما تكون (الملكية) بنية اقتصادية واجتماعية وسياسية وفكرية، لها مثلها الأخلاقية والعقلية السلبية فإنها تفرغ الإنسان من محتواه الإنساني، وتجعله أسير أشيائه المملوكة. يبدو هذا واضحا في نمط الاستهلاك الذي يشكل في هذه البنية حالة (اندماج) مع الأشياء المملوكة. ونزوع لابتلاع كل شيء. فيتحول الإنسان في هذا النمط الاستهلاكي إلى رضيع ابدي لا يكف عن الصياح في طلب زجاجة الرضاعة[7] والاستهلاك في مثل هذه الحالة هو عملية تسكين لذلك الصراخ من اجل تهيئة الإنسان إلى صرخة أخرى وهكذا، لان كل استهلاك سابق سرعان ما يفقد تأثيره الإشباعي[8].

إن صفة المستهلك غير المسلم تتلخص في العبارة الآتية "أنا موجود بقدر ما املك وما استهلك" في حين أن صفة المستهلك المسلم تتلخص في كونه موجودا

بقدر ما يعمر داخله الإيمان وبقدر ما تثمر شخصيته من خير وعطـاء وحـب قَالَ تَعَالَى: ﴿ وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌۚ وَمَن يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِۦ فَأُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ﴾ الحشر: ٩.

فالمستهلك الأول يعمل في اقتصاد التملك وبنيته الأخلاقية والمعرفية والثـاني يعمل في اقتصاد الكينونة، وبنيته الأخلاقية والمعرفية، فيعمل الأول دائمـا علـى "تعظيم المنفعة الذاتية" ويعمل الثاني دائما على "تعظيم العقيـدة" وتعظـيم المنفعـة الاجتماعية" إنه الفرق بين اقتصاد الكينونة واقتصاد التملك.

وكذلك الأمر بالنسبة للتوزيع، فهـو فـي اقتـصاد التوحيـد يعتمـد معيـار (العمل والحاجة) لأن ملكية الموارد تعود إلى الله، فأي احتكار للمـوارد تحـت أي شكل من أشكال التملك ليس مسوغاً لحرمان الآخرين منها، أفرادا كانوا أو جماعات أو دولا. إنما المسألة هي كيفية تخصيص الموارد حيـث الحاجـة الفرديـة والاجتماعيـة والدولية.

وإن معيار (العمل) بوصفه مسوغا للتملك لا يكفي في الاقتـصاد الإسـلامي لاحتواء (المنافع) بدليل أن الإسلام يمنع مالك المنفعة من التصرف بها حين يكـون تصرفه لا ينسجم والمصلحة الاجتماعية، كما سنرى في مبحث الملكية عند القاضي عبد الجبار، وان مسألة تداول (المنافع) على الصعيد الدولي هي ضرورة إسلامية، كما سنرى ذلك في مبحث التجارة عند الجاحظ.

إن توزيع الموارد وتبادل المنافع في الاقتصاد الإسلامي إنما يتمان في إطـار قاعدة أخلاقية ثابتـة قَالَ تَعَالَى: ﴿ وَتَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلْبِرِّ وَٱلتَّقْوَىٰۖ وَلَا تَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلْإِثْمِ وَٱلْعُدْوَٰنِۚ ﴾ المائدة: ٢.

إن التعاون في إدارة الاقتصاد الإسلامي هو مطلـب مـن مطالـب اقتـصاد الكينونة، وهو أهم عوامل بنائه وتطويره. ولـيس المنافـسة والتنـاحر، الـسمتان البارزتان في اقتصاد التملك.

وهكذا يكون التوحيد العملي، إنه البؤرة المركزية في الجهاد الحضاري وإعمار العالم التي عنده تتحقق نقاط التوازن العظمى. المادي الروحي، العقلي والأخلاقي، الدنيوي والآخروي.

2-1: العدل

نتناول مبحث العدل هنا في إطار مقولة التكليف، بوصفها المجال الحيوي لعملية التوحيد العملي. وللعملية العقلية الإسلامية في وعي الكون والإنسان. وبوصفها المجال الحيوي لتجلي العلاقة بين الله والإنسان، وإذا كانت الحرية في إطار التوحيد هي تعبير عن حق الله تعالى في تنظيم شؤون الكون والإنسان، فإنها في مبحث العدل تعبير عن حق الإنسان في الجهاد الحضاري وإعمار العالم وهنا تكمن رسالة الإنسان. فما التكليف؟ (9)

إنه "إرادة فعل على المكلف فيه كلفة مشقة". وهو بهذا المعنى يفترض صفات محددة للمكلف هي:

1- امتلاكه القدرة قبل الفعل ليصح إيجاد الفعل على الوجه الذي كلفه وهذا يفترض أن يعطي الآلات ويمكّن منها قبل الفعل لأنه كما لا يحسن التكليف ولا قدرة، كذلك لا يحسن ولا آلة. والآلات مختلفة الأحكام، ما يحتاج إليه قبل الفعل، ومنها ما يحتاج إليها حال الفعل، ومنها في الحالين، والآلات على ضربين أحدهما لا يقدر عليه إلا الله، فلابد أن يمكّنه بان يعطيه ذلك (التسخير)، والآخر يصح في الإنسان أن يحصله لنفسه (الاستخلاف) فلا يمنع أن يكلفه الله تعالى الفعل. ولا يعطيه الآلة، بل يكلفه أن يحصلها لنفسه.

2- الحاجة إلى العقل والعلم ليحسن تكليفه، إذ كما أن المكلف يحتاج أن يكون ممكنا من إحداث الفعل بالقدرة والآلة ليصح تكليفه، فكذلك يحتاج إلى أن يكون عالما بما كلف وبصفاته والعلم هنا هو الضروري والمكتسب.

فالضروري ما خلقه الله، وإن كان مكتسبا حَسُنَ من الله تعالى أن يمكّنه منه ليصح أن يعلم ويؤدي ما عمله على الوجه الذي كلف، فإذا ثبت حاجة المكلف إلى العلم فمتى يحتاج إليه؟ أفي حال الفعل أم قبله؟ أو في الحالين؟

أ- يجب أن يكون عالما بالفعل قبله وعلى وجه يمكنه القصد إلى أدائه دون غيره "التصميم والتخطيط".

ب- يجب أن يكون عالما في حال الفعل أيضاً لان تلك الحال هي حال التحرز من الفعل وحال الإقدام الذي عنده إذا وقع الفعل صح استحقاق الثواب والعقاب (التنفيذ). والمكلف إستناداً إلى ما ذكر يخضع إلى ظروف ذاتية وموضوعية (شروط) هي:

1- أن يكون مشتهيا لأمور، ونافر الطبع من أمور (بنية نفسية متكاملة)، وهذه الحالة تفترض التمكين وإكمال العقل.

2- أن يكون مخلى بينه وبين فعل ما كلف به (حر). ومتى كان هناك دفع زالت التخلية وتعذر الفعل لأجله وقبح التكليف.

3- زوال الإلجاء (الضرورة) في فعل ما كلف.

4- إذا صح ما سبق ذكره فلابد أن يكون للمكلف أغراض ودواع يفعل بموجبها ويترك.

5- أن يكون متمكنا من سبب ما كلفه، لأنه لا يجوز أن يكلف المسبب ويكلف السبب (وعي السببية).

وعلى الرغم من هذه الظروف فان على المكلف إنجاز التكليف بأحسن وجه دون شروط على الله تعالى لأنه أصلا قد كلف الإرادة والأمانة.

ما طبيعة الأفعال التي يتناولها التكليف؟

أ- أن يصح إيجادها من المكلَف على الوجه الذي كلف.

ب- أن يقوي الله تعالى دواعيه إلى إيجادها على وجه لا يتنافى والتكليف ويدخل في هذا الباب اللطف الإلهي.

ج- أن تختص بوجه يقتضي صحة استحقاق المدح والثواب.

د- أن يوقعه المكلف على وجه مخصوص ليصح أن يستحق به المدح والثواب.

ما الغرض من التكليف؟

أ- تعريض المكلف للنفع.

ب- وتعريضه للمنزلة العالية التي لا تنال إلا به.

وعليه فان للتكليف آلية واضحة هي على الشكل الآتي:-

أ- لا يجوز إذا وقع وقعا قبيحا، وإذا وجد لم يكن له صفة زائدة على حسنه.

ب- إذا كان له صفة زائدة على حسنه وفيه معنى المشقة. ولا معتبر في هذا الباب أن يطلب بدين أو بدنيا، لأنه قد كلف الإنسان جلب المنافع ودفع المضار، ولان الإنسان يستحق الذم إذا لم يفعل ما يتحرز به من مصائب الدنيا.

ج- أما ما يكره من المكلف وينهي عنه ويكلف الامتناع منه، فلابد من أن يختص بصفة القبح، ولا فرق بين أن يقبح لأمر يتعلق بالدنيا أو بالدين في هذه القضية لأن العلة فيهما واحدة.

نستنتج من كل ما سبق في قضية التكليف ما يأتي:

1- إما أن يجب لصفة تختص به متى علم علتها عقلا علم وجوبه.

2- وإما أن يجب على طريق التحرز من المضرة، ويدخل في ذلك الواجبات السمعية. لأنها تجب للمصالح ولحقيقة تعود إلى التحرز من المضرة.

3- أو يجب لأنه إرادة الفعل الذي وصفناه أو علم به أو تمكن منه، لان ما أدى إلى الواجب حتى لا يصح أداؤه إلا معه واجب لا محالة [10].

في إطار مقولة التكليف هذه بوصفها مدركا إسلاميا للوجود الإنساني والحضاري يمكن أن نعد إعمار العالم/ التنمية الإسلامية، هو التجسيد العملي لها:

1- من حيث أن التكليف هو تنظيم لعلاقة الإنسان بالله، ولعلاقة الإنسان بالإنسان من حيث النتائج المترتبة على العلاقة الأولى، وان إنجاز العلاقة الأولى بكفاءة يترتب عليها دقة في إنجاز العلاقة الثانية على المستويين الفردي والاجتماعي.

2- ومن حيث أن التكليف هو مبحث في العدل الإلهي الذي يقوم على الاعتراف الكامل بحرية الإنسان في اختيار أفعاله ومسؤوليته تجاه ذلك وفي هذا الاعتراف تكون العقيدة ضرورة على المستويات العقلية والأخلاقية والحضارية بعناصرها المتعددة في تنظيم الوجود الإنساني، ولتكون حجة على الناس، وليكون من ثم (الحساب الإلهي) شكلا من إشكال العدل الإلهي كذلك.

3- ومن حيث أن (أصل العدل) يقوم على المبدأ التالي "أن المكلف هو القادر العالم المدرك الحي المريد وهو الإنسان، وان الله تعالى لا يكلف الفعل إلا القادر على إيجاده، العالم بكيفيته، المريد لإحداثه على وجه دون وجه، ولا يكون القادر قادرا إلا وهو حي في إطار القدرة الإنسانية إذ قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَاۚ ﴾ البقرة: ٢٨٦.

4- ومن حيث أن التكليف في أحد مهماته هو معرفة (التوحيد) عقلا ونقلا. إذ أن التوحيد هو منطلق العلوم الإسلامية كافة وغايتها انتصاره كذلك. ومن هنا تعبر مقولة التكليف -في تسلسل منطقي- عن بنية معرفية إسلامية ذات عمق اجتماعي/ اقتصادي شامل من خلال ما تولد عنها من نظريات هي:

1- ما دام الله عادلا فهو لن يفعل إلا ما هو (أصلح) لعباده. ولأنه لم يخلق العالم عبثا إنما لغاية ولحكمة، فانه خلق كل شيء لصالح الإنسان (التسخير) لينجز عمارة الأرض. وعلى هذا صيغت نظرية (الصلاح والأصلح).

2- ولما كان الله عادلا رؤوفا خبيرا لطيفا بعباده ومصلحتهم، فهو لا يرضى الكفر ولا يريد لهم ظلما. فهو لم يدخر عنهم شيئا يعلم أنه إذا فعله أتوا الطاعة وعملوا صالحا[11] لذلك كان لطفه بالعباد على وفق إرادته هو من غير أن يكون هذا إعفاء للفعل الإنساني من حريته ومسؤوليته تجاه فعله[12]، وعلى هذا تقوم (نظرية اللطف).

3- ولما كان الإنسان مسؤولا عن أفعاله الاختيارية فهل هو مسؤول عما يتولد منها من أفعال؟

أجاب القاضي عبد الجبار بالنعم "ذلك إننا إذا نفينا كون الأفعال المتولدة أفعالا لنا فالواجب يقتضي أن لا نجعل الإرادة فعلنا دون المراد، ولان احدنا يذم على الكذب والظلم والقتل وغيرها، وكل هذه الأفعال متولدة، فلو لم تكن حادثة من جهتنا لقبح ذمنا عليها"[13] وعلى هذا قامت نظرية (التولد).

ترف فوق كل هذه النظريات روح (الإرادة) –الإلهية والإنسانية– محددة ما لله وما للإنسان في دائرة (العدل الإلهي) تأكيدا لما تتضمنه مقولة التكليف من تأكيد شديد على الحرية الإنسانية والمسؤولية الإنسانية ودورها في إعمار العالم إذ "أن الإرادة من صفات الفعل"[14].

إن للإنسان المريد حالا، فالواحد منا يجد نفسه مريدا للشيء ويعلم ذلك من حاله باضطرار، ويعلم من نفسه أنه معتقد ومشته وظان ومفكر، والإنسان الذي يعلم حاله هذا يستغني عن الدلالة في إثباته، فمتى قويت دواعيه إلى الشيء أراده، وإذا صرفه الداعي عن الشيء لم يرده، وربما كرهه.

وان الإرادة غير المراد. لان المراد ربما يكون منفصلا منه كالحركة والتأليف وغيرهما وان كون الإنسان مريدا ليس من كونه مشتهيا ولا كارها ولا متمنيا بسبيل لان الشهوة تفارق الإرادة في وجوه هي:

- أن الشهوة تتعلق بالمدرك دون غيره، والإرادة تتعلق بكل أمر يجوز المريد حدوثه.
- أن المراد قد يكون ضررا أو مما يؤدي إليه، والشهوة لا تتعلق إلا بما تنتفع بنيله.
- أنه قد يريد ما لا يصح أن يكون إذا اعتقد صحة ذلك منه، وليست كذلك الشهوة.
- أنه قد يريد فعل غيره ويناله ولكن لا يجوز أن يشتهي ما يناله غيره.
- أن ما ينفي الشهوة من النفور لا ينفيها بل قد يجامعها، كنفور طبعه عما يريد تناوله من الدواء، وما ينافي الإرادة من الكراهية لا ينافي الشهوة، لأنه قد يكره في أيام الصوم تناول المشروب وان كان مشتهيا له.
- أن الفعل قد يقع على بعض الوجوه بالإرادة، ولا يتأتى ذلك في الشهوة.
- أن الإرادة نفسها يصح أن تراد، ويبعد أن تشتهي الشهوة.
- أنه قد يشتهي ما لا يعلمه مفصلا، ولكن لا يريد إلا ما يعلمه، أو يكون في حكم العالم به.

وكذلك تفارق الإرادة التمني. ذلك أن التمني قول على وصف وهو أن يقول ليت كان كذا وكذا أو لم يكن، إذا قصده على وجه... ولأن المتمني حاله مع سائر ما تمناه على سواء في أن تمنيه لا يؤثر فيه، ولا يقتضي وقوعه على وجه، وليس كذلك حال الإرادة. ولذلك يصح أن يريد الإرادة ولا يصح أن يتمنى التمني وللإرادة ضد، وليس للتمني ذلك.

وكذلك تفارق الإرادة الكراهة. فمن الخطأ القول إرادة الشيء كراهة لضده، وان إرادة أن يكون الشيء كراهة له أن لا يكون، وإرادة أن لا يكون كراهة لكونه،

فالإنسان يجد الفصل بين كونه مريداً وكارهاً، كما يجد الفصل بين كونـــه مريـــداً ومعتقداً، فلو كانت إرادة الشيء كراهة لضده، لوجب متى أراد احدنا الشيء أن يجد النفس كارهة لضده، فإننا نريد من غيرنا فعل النوافل، ولكننا لا نكره ضدها، ونريد لأنفسنا ولا نكره ضده[15].

و(الاختيار) إرادة، وشرطه أن لا يكون الإنسان ملجأ إلى ما يفعله، والولايـــة هي إرادة الثواب والتعظيم والتبجيل، والأمر بذلك، لذلك يقـــال أنـــه تعـــالى ولـــي المؤمنين وان الإنسان موال لله إذا أراد تعظيمه وتبجيله، وموال للمـــؤمنين إذا أراد لهم ضرباً من المنافع في الدين.

و(القصد) إرادة، إرادة فعل الإنسان في حاله أو حال مسببه، و(الإيثار) إرادة، إرادة الشيء الذي يختار على غيره، وقد يقال آثر الشيء إذا فعل من غيـــر منـــع. و(العزم) إرادة، إرادة الإنسان لفعل نفسه إذا تقدمته وتقدمت سببه. والعزم يحـــسن في الإنسان فقط لاستعجال السرور به. ولتوطين النفس على فعل مرادها أو الحفظ من السهو والغفلة.

وفي الإرادة هناك ما يصح أن يراد، وهناك ما لا يصح، وما يجب أن يـــراد وما لا يجب وما تؤثر فيه الإرادة وما لا تؤثر. فالذي يصح أن يراد، كل أمر علـــم صحة حدوثه، إذ أن الحدوث غير مستحيل عليه ولذلك يجـــوز أن يريـــد الإنـــسان الشيء في حال حدوثه، كما يجوز أن يراد قبله.

فالمسألة مسألة تصميم أو تنفيذ، وأما ما يجب أن يراد وما لا يجـــب فـــالأمر يرجع فيه إلى حال المريد، فما دعاه الداعي إلى إيجاده مما يعلمه، أو هو في حكـــم العالم به فلا بد من أن يريده إذا كان مخلى بينه وبين المـــراد والإرادة، مـــا خـــلا الإرادة فانه يفعلها مع العلم بها، ولا يجب أن يريـــدها. ويجـــوز أن تتقـــدم الإرادة الفعل، لان الإنسان يعلم من نفسه أن يريد في المستقبل ويعزم على ذلـــك. ويريـــد المسبب في حال السبب.

وان إرادة القبيح يجب أن تكون قبيحة. لان من علم كونها كذلك علم قبحها، وان فاعلها يستحق الذم، كما أن من علم الظلم ظلماً علم قبحه، وان فاعله يستحق الذم إذا لم يكن هناك منع، وأما إرادة الحسن، فقد تحسن وتقبح فمتى انتفى وجه القبح منها كانت حسنة. ومتى حصل منها وجه من وجوه القبح كانت قبيحة، وكذلك القول في إرادة الحسن، متى خلت من جميع ذلك القبيح وحصل فيها معنى تخرج به من كونها عبثا فيجب أن تكون حسنة[16].

إنها مفردات الإرادة التي تشكل التصور الإسلامي العقلاني للفعل الإنساني وقيمته الحضارية.

ومع الإرادة هناك الاستطاعة –الأداة التنفيذية للتكليف– والتي هي (عـرَض) يخلقه الله في الإنسان يفعل به الأفعال الاختيارية، وصفة بها يتمكن الإنسان من الفعل والترك[17].

فأهل العدل والتوحيد قد أجمعوا على أن الله تعالى قد مكن الإنسان من الاستطاعة ولكنهم اختلفوا في مسألة أهي قبل الفعل أم معه أم بعده؟

إن الموقف أكثر اتساقا مع العدل الإلهي هو الذي يرى أن الاستطاعة متقدمة على الفعل لأنه فقط في هذه الحالة نستطيع القول أن الإنسان أحدث هذا المقدور على جهة الحقيقة لا المجاز.[18] ولأنها لو فارقت لما تعلق الفعل بالفاعل. وما احتاج الفعل إليها.[19]

يعد التكليف على وفق المعطيات في أعلاه فضاء لحركة العقل في وعي سنن الكون والإنسان وقوانينهما. ومجالا لقدرة العقل على تنزيل الوحي على الواقع أو تقعيده في إطار حركية الزمان والمكان. وهو العمق الوجودي والعقلاني لخلافة الإنسان في الأرض في إطار مهمته التنموية الكبرى (إعمار العالم) والتي يعد العقل الأداة الأساسية لممارسة هذه الخلافة بوصفه بنية مكتملة الشروط في (كل) مؤلف

من عناصر خاضعة لقوانين التركيب التي تميز (الكل) من حيث هو نسق منظّم ومنَظم[20].

إن التكليف، لا سيما على وفق المعطيات الاعتزالية. يعني جبر الإنسان على الحرية والمسؤولية، فهو أمام مسؤولياته التي كلفه الله إياها في عمارة الكون لا يملك إلا أن يكون عاقلا حرا مسؤولا، وهو بهذا يعني توجيه القوى الخلاقة للإنسان عمليا باتجاه البناء الفردي والاجتماعي والحضاري، أي بناء الإنسان والتاريخ في إطار المعطى العقلي/ الإيماني. القائم على المنهج العام لمنظومة المعرفة الإسلامية، وهو القرآن الكريم بوصفه الموجه والقائد في عملية البناء، ومن ثم المعرفة الإنسانية عامة مادامت منسجمة مع معطيات الوحي.

والتكليف هو إرادة الله للعقل البشري أن يعيد تنظيم العالم بهدي من العلم الإلهي وهذا يعني ضرورة الحرية والمسؤولية، وبدونهما لا يتمكن العقل من إنجاز التكليف/ إعمار العالم في إطار التسخير والاستخلاف. ففي إطار التكليف يمارس الإنسان حريته في إطار المجتمع. ولا يعيشها إحساسا داخليا وحسب لتقوده في النهاية إلى اللاإنتماء والعبث.. إن البناء الداخلي للإنسان المسلم تصنعه قيم الإيمان والعبودية لله التي هي أرقى أشكال التحرير الإنساني وتتجلى هذه القيم على الصعيد الاجتماعي في سلوك بنائي وحضاري، لان قيم الإيمان أصلا هي قيم عملية/ علمية، ولهذا فان جوهر التكليف هو (العلم والعمل). فإعمار العالم لا يكون إلا بهما، وهو بهذا المعنى يعني تحقيقا للعقل. ومن ثم تحقيقا للبنية الاقتصادية الإسلامية التي تطبع السلوك الاقتصادي والعناصر الاقتصادية بطابعها. فالملكية في دائرة العدل لا تمارس تأثيرها الاضطهادي والاغترابي، لان الذي يحوز وسيلة الإنتاجية والمال يعلم أنه ليس المالك الأصيل، إنما هي لله أوكله أن يتصرف بها في العملية الإنمائية العظمى إعمار العالم، وأي انحراف بالوظيفة الإسلامية للملكية يعني انحرافاً عن التوحيد والعدل والعقل، وكذلك (العامل) فانه يعلم أنه يعمل في إطار إعمار العالم

حسب إمكانياته وقدراته تحت رعاية ضوابط العقيدة، ويعلم أن له (حقا معلوما) في الناتج الاجتماعي الذي ساهم في إنتاجه، وهو يعلم أن غاية الإنتاجية هي إدامة عملية الإعمار. فعمله إيمان.. لذلك لا يعيش العامل في ظل التكليف استلابا أو اغترابا يفصله عن إنتاجه ونفسه والمجتمع فليس للملكية سطوة اجتماعية، فهي مهددة دائما بضوابط الشريعة عند أية لحظة انحراف عن محدداتها ودورها الاجتماعي.

والعمل هو معيار للإيمان على صعيد الوجود والعقل. فالبناء القيمي للإنسان العامل في الاقتصاد الإسلامي يحميه من الاغتراب عن الذات والعالم لأنه دائما يعيش مسؤولياتهما في إطار التكليف.

إذاً في التكليف يحقق الإنسان إنماءً اقتصاديا حضاريا شاملا يشمله بوصفه إنساناً، فهو في التكليف يعيد بناء نفسه، ويشمل المجتمع والعالم في وحدة جدلية متماسكة في ظل هداية الوحي وأدوات البناء الحضاري الإسلامي (النظر، العقل، المعرفة، التجربة، الحرية، المسؤولية). كما صاغها علم التوحيد.

إن أوضح صياغة اقتصادية حضارية شاملة للتكليف/ العدل ومقوماته يمكن أن نستمدها من سورة هود، إذ تتجلى مهمة إعمار العالم وفلسفتها الإسلامية في درس الهي عظيم في عوامل التنمية الحضارية الإسلامية الشاملة (إعمار العالم).

إن إعمار العالم بوصفه غاية للفعل الإنساني والنشاط الاقتصادي في المنظور الإسلامي جاء واضحا في قوله تعالى﴿ هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ وَٱسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا ﴾ هود: ٦١. وهي في هذا الدرس الإلهي ليست عملية اقتصادية مجردة تعتمد معايير الزيادة في معدلات النمو الاقتصادي والناتج القومي، بل هي اكبر واشمل بكثير من هذا، فالآية جاءت في سياق السورة لبنة أساسية في بنيتها المعرفية المتكاملة التي تشكل منهجا متكاملاً في إعمار العالم -الإنماء الحضاري- إسلاميا نعتمده منهجاً في صياغة مفهوم الإنماء الحضاري الإسلامي.

إذا كانت الأسس الفلسفية ضرورة في بناء العلوم والمعارف، فان سورة (هود) تمدنا بالأسس الفلسفية لهذا البناء وهي التوحيد والعدل والعقل، وعلى النحو الآتي:-

أولاً:- التوحيد

هو أول القضايا الأساسية التي تتناولها السورة قَالَ تَعَالَى: ﴿ كِتَٰبٌ أُحْكِمَتْ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ ﴾ هود: ١، فهو مركز ثقل العقيدة الإسلامية منذ فجر التاريخ وحتى نهايته.

- قَالَ تَعَالَى: ﴿ وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِۦٓ إِنِّى لَكُمْ نَذِيرٌ مُّبِينٌ ﴿٢٥﴾ أَن لَّا تَعْبُدُوٓا۟ إِلَّا ٱللَّهَ إِنِّىٓ أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ أَلِيمٍ ﴾ هود: ٢٥ - ٢٦.
- قَالَ تَعَالَى: ﴿ وَإِلَىٰ عَادٍ أَخَاهُمْ هُودًا ۚ قَالَ يَٰقَوْمِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُۥٓ ۖ إِنْ أَنتُمْ إِلَّا مُفْتَرُونَ ﴾ هود: ٥٠.
- قَالَ تَعَالَى: ﴿ وَإِلَىٰ ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَٰلِحًا ۚ قَالَ يَٰقَوْمِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُۥ ۖ هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ وَٱسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا فَٱسْتَغْفِرُوهُ ثُمَّ تُوبُوٓا۟ إِلَيْهِ ۚ إِنَّ رَبِّى قَرِيبٌ مُّجِيبٌ ﴾ هود: ٦١.
- قَالَ تَعَالَى: ﴿ وَإِلَىٰ مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا ۚ قَالَ يَٰقَوْمِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُۥ ۖ وَلَا تَنقُصُوا۟ ٱلْمِكْيَالَ وَٱلْمِيزَانَ ۚ إِنِّىٓ أَرَىٰكُم بِخَيْرٍ وَإِنِّىٓ أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ مُّحِيطٍ ﴾ هود: ٨٤.
- ثم يأتي الرسول محمد ﷺ ليفصل الخطاب العقدي الأخير للعالم مؤكدا حقيقة التوحيد داعيا الناس: قَالَ تَعَالَى: ﴿ أَلَّا تَعْبُدُوٓا۟ إِلَّا ٱللَّهَ ۚ إِنَّنِى لَكُم مِّنْهُ نَذِيرٌ وَبَشِيرٌ ﴾ هود: ٢، إن عقيدة التوحيد هي الأساس الأول في عملية الإنماء الحضاري الإسلامي للعالم، فهي عقيدة منهجها العام القرآن والعقل، وليس للهوى والأمزجة الفردية فيها نصيب إن التوحيد هو عملية تكامل بين العقل والإيمان، وبين العلم والعمل، وبين العمل والإيمان، وبين المطلق والنسبي بين السماء والأرض بين الدنيا والآخرة، وبين الغيب الشهادة، ولهذا حتى

(الاستغفار والتوبة) في إطار التوحيد فيهما بعد مادي/ اقتصادي ينعكس في عملية الإنماء الحضاري.

- قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ وَأَنِ ٱسْتَغْفِرُواْ رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوٓاْ إِلَيْهِ يُمَتِّعْكُم مَّتَٰعًا حَسَنًا إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى وَيُؤْتِ كُلَّ ذِى فَضْلٍ فَضْلَهُۥ ۖ وَإِن تَوَلَّوْاْ فَإِنِّىٓ أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ كَبِيرٍ ﴾ هود: ٣ .

والتوحيد هو عملية تحرير الإنسان وطاقاته الخلاقة في عملية الإنماء الحضاري، ولهذا فان المواجهة التي تعكسها السورة بين الرسل (دعاة التوحيد) وأتباعهم، وبين (الطواغيت) المختلفة وأتباعهم، كان يدور على مسألة (الحرية الإنسانية). فالطواغيت تريد استعباد البشر فتقودهم إلى النار، والرسل تريد تحريرهم فتقودهم إلى الجنة.

- قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مُوسَىٰ بِـَٔايَٰتِنَا وَسُلْطَٰنٍ مُّبِينٍ ﴿٩٦﴾ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَمَلَإِيْهِۦ فَٱتَّبَعُوٓاْ أَمْرَ فِرْعَوْنَ ۖ وَمَآ أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ ﴿٩٧﴾ يَقْدُمُ قَوْمَهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ فَأَوْرَدَهُمُ ٱلنَّارَ ۖ وَبِئْسَ ٱلْوِرْدُ ٱلْمَوْرُودُ ﴿٩٨﴾ وَأُتْبِعُواْ فِى هَٰذِهِۦ لَعْنَةً وَيَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ ۚ بِئْسَ ٱلرِّفْدُ ٱلْمَرْفُودُ ﴾ هود: ٩٦ - ٩٩.
- وتعكس السورة اثر عقيدة التوحيد في الإنماء الحضاري، مؤكدة أن غياب هذه العقيدة عن السلوك الفردي والاجتماعي يؤدي إلى تدهور حضاري شامل، لان غياب هذه العقيدة يعني سيادة الفوضى وانعدام المقومات الأخلاقية والسياسية والاقتصادية للتوازن والتداخل والتكامل الحضاري المطلوب.
- فقصة نوح عليه السلام تعكس حجم الفارق الطبقي بين أنصار دعوة التوحيد وهم الفقراء. وبين أعدائها قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ فَقَالَ ٱلْمَلَأُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِن قَوْمِهِۦ مَا نَرَىٰكَ إِلَّا بَشَرًا مِّثْلَنَا وَمَا نَرَىٰكَ ٱتَّبَعَكَ إِلَّا ٱلَّذِينَ هُمْ أَرَاذِلُنَا بَادِىَ ٱلرَّأْىِ وَمَا نَرَىٰ لَكُمْ عَلَيْنَا مِن فَضْلٍۭ بَلْ نَظُنُّكُمْ كَٰذِبِينَ ﴾ هود: ٢٧.

فأعداء التوحيد كانوا يتمتعون بالملكية والثروة والجاه. وكانت هذه معاييرهم وقوتهم في التسلط والطغيان. وأنصار التوحيد يريدون تحريرهم منها حتى يكون الإنماء الحضاري أخلاقيا متماسكاً متداخلاً ومتكاملاً.. وسياق الآية آلاتية يعكس البعد الاقتصادي في حوارهم مع نوح عليه السلام حين رد عليهم"

- قَالَ تَعَالَى: ﴿ وَلَآ أَقُولُ لَكُمْ عِندِى خَزَآئِنُ ٱللَّهِ وَلَآ أَعْلَمُ ٱلْغَيْبَ وَلَآ أَقُولُ إِنِّى مَلَكٌ وَلَآ أَقُولُ لِلَّذِينَ تَزْدَرِىٓ أَعْيُنُكُمْ لَن يُؤْتِيَهُمُ ٱللَّهُ خَيْرًا ۖ ٱللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا فِىٓ أَنفُسِهِمْ ۖ إِنِّىٓ إِذًا لَّمِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴾ هود: ٣١.

وعندما استمر انعدام التوازن الاجتماعي والاقتصادي والطغيان البشري في ظل الابتعاد عن التوحيد، كانت عوامل التآكل من الداخل تنخر في المجتمع وتنمو حتى أسقطه الطوفان... وظل أهل التوحيد في منجى منه ليكونوا بذرة أمة جديدة تنهض من جديد...

- وتعكس قصة هود البعد المادي/ الاقتصادي للاستغفار والتوبة بوصفهما عمليتا تطهير للنفس الإنسانية من أدران الخبث والكفر والطغيان، وما تفرزه من آثار اجتماعية واقتصادية خطيرة.

لذلك فإن إنجازهما بإخلاص يعني إعادة بناء الإنسان، ومن ثم المجتمع، على وفق عقيدة التوحيد، عندها يكون الالتقاء بوعد الله الحق في إظهار آياته ومعجزاته للمؤمنين كيف شاء ومتى شاء بما يتلاءم والتجربة الإنسانية البنائية.

إن الخراب الاقتصادي الذي شهدته (عاد) متمثلاً بتدهور الزراعة والعمران والنمو السكاني كان مجال المواجهة بين هود وأتباعه، وبين طغاة عاد وأتباعهم. يدعوهم هود عليه السلام إلى الانتماء إلى التوحيد وإعادة بناء الذات على وفق معطياته العقدية، وتحريرهم من أسر الخراب الاقتصادي المدمر، وطغاة (عاد) متمسكون بوثنيتهم وطغيانهم المادي والأخلاقي والسياسي، فظل هذا الخراب ينمو

وينخر في جسد المجتمع مع الخراب الروحي. مدمرا شيئاً فشيئاً عوامل التكامل والتداخل والتماسك الحضاري حتى أتى على عاد كلها... إلا هودا والذين آمنوا معه.

- قصة صالح عليه السلام مع (ثمود) تشكل البؤرة المركزية للسورة، الدعوة إلى عمارة الأرض.

وما تستوجبه من عدل في توزيع الموارد، ليس فقط فيما يتعلق بالبشر بل فيما يتعلق بالحيوان كذلك، فالناقة في السورة هي رمز للثروة الحيوانية التي ينبغي تحديد حصتها من الموارد الطبيعية التي أودعها الله تعالى في الأرض لإدامة الحياة.. والناقة بوصفها وسيلة النقل الأساسية حينئذ، فهي أداة خدمة إنتاجية، وهي بهذا المعنى تمثل قيمة اقتصادية بالنسبة للمجتمع، فجعلها آية لهم، كان تدبيراً إلهيا كي يكتشف أهل (ثمود) بأنفسهم حجم الظلم الذي كانوا يصنعون. لتكون شاهدا مادياً صادقاً على جدارة العذاب الذي سينالون.

- قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ وَيَٰقَوۡمِ هَٰذِهِۦ نَاقَةُ ٱللَّهِ لَكُمۡ ءَايَةٗۖ فَذَرُوهَا تَأۡكُلۡ فِيٓ أَرۡضِ ٱللَّهِۖ وَلَا تَمَسُّوهَا بِسُوٓءٖ فَيَأۡخُذَكُمۡ عَذَابٞ قَرِيبٞ ﴾ هود: ٦٤.

ولكنهم لم يذروها تأكل من ارض الله. بل قتلوها.. إن قتل أهل ثمود الناقة يعكس حجم الخراب القيمي الذي كانت تعيشه هذه القرية يوم ذاك.. وانعدام العدالة فيها، إن ظلمهم امتد ليشمل حتى (الناقة).. يحرمونها رزقها الذي أودعه الله في الأرض. إن عدالة التوزيع هي الضمانة الأكيدة لتحقيق إنماءٍ حضاري كفوء وفاعل، وان العدالة الحقة لا تكون إلا مع التوحيد، إذ يتجرد الإنسان من كل نزعات التملك البشعة، لأنه مؤمن بان المالك الحقيقي للموارد هو الله تعالى.

في قصة لوط عليه السلام إشارة إلى عامل آخر من عوامل الإنماء الحضاري والهدم كذلك: (القيم الأخلاقية)، إن انعدام هذه القيم في قوم لوط وانشغالهم بملذات الجسد الشاذة. يعد احد أشكال التخريب الحضاري، وبالتالي أهم عوامل السقوط، وما تؤديه هذه الممارسات من ابتعاد عن البناء والإعمار. وما يصاحبه من هدر في

الموارد والدخول التي تصرف على كل ما من شأنه أن يشل طاقات الإنسان الإبداعية. وما تسببه من هدر في الطاقات الإنسانية فتبعدها عن مهماتها الأساسية في عمارة الأرض وإنجاز مقومات القوة الاقتصادية.

إن انعدام القيم الأخلاقية وسيادة أخلاق الشذوذ المشينة. إنما هي بسبب الابتعاد عن التوحيد وعقيدته وما تبنيه في الإنسان من قيم الحب والخير والجمال والمسؤولية والتزكية.

- في قصة شعيب عليه السلام، تأكيد آخر على أهمية العدل في الإنماء الحضاري.

- قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ وَإِلَىٰ مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا ۚ قَالَ يَـٰقَوْمِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَـٰهٍ غَيْرُهُۥ ۖ وَلَا تَنقُصُوا۟ ٱلْمِكْيَالَ وَٱلْمِيزَانَ ۚ إِنِّىٓ أَرَىٰكُم بِخَيْرٍ وَإِنِّىٓ أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ مُّحِيطٍ ﴾ هود: ٨٤.

فالعدل في الاقتصاد الإسلامي ليس شعاراً يرفع وكلمات تقال.. إنه حقوق مادية محددة واضحة تقاس وتكال وتوزن.. فاي خلل في هذه المعايير يعني خللا في الحقوق والالتزامات الإنسانية والاجتماعية كافة، وعندما يصبح هذا الخلل قاعدة فان خرابا يعم المجتمع من شدة الظلم الذي يقع على الحقوق ومن شدة اضطهادها. إن (بخس) الناس أشياءهم هو أشد أشكال الفساد فتكا في المجتمع.. وأكثر العوامل حسما في السقوط.

وفي ظل الإبتعاد عن عقيدة التوحيد تستباح حقوق الإنسان والمجتمع، ويعم الفساد ويخضع كل من الإنسان والمجتمع لشرور الملكية وعتوها. ولرغبات (التملك) بأية وسيلة تكون.. فيطغى المالكون ويبيحون لأنفسهم التصرف بكل شيء قياسا على تصرفاتهم بملكيتهم، هكذا رد (طواغيت مدين) على شعيب عليه السلام.

- قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ قَالُوا۟ يَـٰشُعَيْبُ أَصَلَوٰتُكَ تَأْمُرُكَ أَن نَّتْرُكَ مَا يَعْبُدُ ءَابَآؤُنَآ أَوْ أَن نَّفْعَلَ فِىٓ أَمْوَٰلِنَا مَا نَشَـٰٓؤُا۟ ۖ إِنَّكَ لَأَنتَ ٱلْحَلِيمُ ٱلرَّشِيدُ ﴾ هود: ٨٧.

فأجابهم:

- قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ قَالَ يَٰقَوۡمِ أَرَءَيۡتُمۡ إِن كُنتُ عَلَىٰ بَيِّنَةٖ مِّن رَّبِّي وَرَزَقَنِي مِنۡهُ رِزۡقًا حَسَنٗاۚ وَمَآ أُرِيدُ أَنۡ أُخَالِفَكُمۡ إِلَىٰ مَآ أَنۡهَىٰكُمۡ عَنۡهُۚ إِنۡ أُرِيدُ إِلَّا ٱلۡإِصۡلَٰحَ مَا ٱسۡتَطَعۡتُۚ وَمَا تَوۡفِيقِيٓ إِلَّا بِٱللَّهِۚ عَلَيۡهِ تَوَكَّلۡتُ وَإِلَيۡهِ أُنِيبُ (٨٨) وَيَٰقَوۡمِ لَا يَجۡرِمَنَّكُمۡ شِقَاقِيٓ أَن يُصِيبَكُم مِّثۡلُ مَآ أَصَابَ قَوۡمَ نُوحٍ أَوۡ قَوۡمَ هُودٍ أَوۡ قَوۡمَ صَٰلِحٖۚ وَمَا قَوۡمُ لُوطٖ مِّنكُم بِبَعِيدٖ (٨٩) وَٱسۡتَغۡفِرُواْ رَبَّكُمۡ ثُمَّ تُوبُوٓاْ إِلَيۡهِۚ إِنَّ رَبِّي رَحِيمٞ وَدُودٞ ﴾ هود: ٨٨ - ٩٠.

فردوا عليه:

- قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ قَالُواْ يَٰشُعَيۡبُ مَا نَفۡقَهُ كَثِيرٗا مِّمَّا تَقُولُ وَإِنَّا لَنَرَىٰكَ فِينَا ضَعِيفٗاۖ وَلَوۡلَا رَهۡطُكَ لَرَجَمۡنَٰكَۖ وَمَآ أَنتَ عَلَيۡنَا بِعَزِيزٖ ﴾ هود: ٩١.

وظلوا لا يفقهون حتى جاءتهم الصيحة.. فظلوا جاثمين.

إنه درس بارع في وحدة الاقتصاد والعدل، في إطار عقيدة التوحيد.

ثانيا: العدل

تؤكد السورة الأساسية الثانية في إعمار العالم، ألا وهي (العدل)، فالنتائج مترتبة على مقدمات. فإذا كانت المقدمة تقوم على الالتزام بالتوحيد ومعطياته المادية، فان النتيجة هي السيادة والغلبة والقوة والسعادة، وعلى العكس من ذلك فان الابتعاد عنه يعني اختلال في عوامل التكامل والتداخل والتوازن والتماسك الحضاري، والنتيجة هي السقوط.

هذه الحقيقة واضحة في السورة اشد الوضوح، فإن كل المجتمعات التي سقطت والتي وردت نماذجها في السورة كانت بسبب تفكك عوامل التماسك الحضاري، العقيدة والاقتصاد والسياسة والأخلاق والسلوك.. الخ فكان كلما يتحلل عامل يتبعه آخر وهكذا حتى يفقد (الكل) تماسكه ووحدته. فتتراكم مسوغات السقوط النهائي،

الأمر الذي يعني أن الأمم هي أيضاً (تختار أفعالها) وبالتالي فهي التي تتحمل مسؤولية هذا الاختيار.

ولقد أكد القرآن الكريم في الكثير من الآيات البينات على هذه الحقيقة التي تبين مسؤولية الأمم عن أفعالها، إما من خلال مضامين الآيات، أو من خلال نهاياتها التي تشير على مسؤولية الأمم عن أفعالها مثل "بما كانوا يعملون" "وأهلها مصلحون" "بما كانوا يصنعون" لتعكس بالنهاية العدل الإلهي إزاء السلوك والقرار على مستوى الفرد أو الأمة[21]، فقرارات الله تعالى إنما تأتي من خلال القرار الإنساني والمجتمعي ذاته.

وفي سورة هود جاءت القضية على النحو الآتي:

- قَالَ تَعَالَى: ﴿ ذَٰلِكَ مِنْ أَنۢبَآءِ ٱلْقُرَىٰ نَقُصُّهُۥ عَلَيْكَ ۖ مِنْهَا قَآئِمٌ وَحَصِيدٌ ﴿١٠٠﴾ وَمَا ظَلَمْنَٰهُمْ وَلَٰكِن ظَلَمُوٓاْ أَنفُسَهُمْ ۖ فَمَآ أَغْنَتْ عَنْهُمْ ءَالِهَتُهُمُ ٱلَّتِى يَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ مِن شَىْءٍ لَّمَّا جَآءَ أَمْرُ رَبِّكَ ۖ وَمَا زَادُوهُمْ غَيْرَ تَتْبِيبٍ ﴿١٠١﴾ وَكَذَٰلِكَ أَخْذُ رَبِّكَ إِذَآ أَخَذَ ٱلْقُرَىٰ وَهِىَ ظَٰلِمَةٌ ۚ إِنَّ أَخْذَهُۥٓ أَلِيمٌ شَدِيدٌ ﴾ هود: ١٠٠ ـ ١٠٢.

فهو سبحانه يشير في الآيات التالية على أن أخذه للقرى بالدمار الذي أصابها إنما بسبب الطغيان الدنيوي وأشكاله المتنوعة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية وهي كلها تعد انتهاكاً لعمارة الأرض، فتنعكس نتائج هذا الطغيان على الصعيد الحضاري وما يسببه من خلل في (الغاية الإلهية) من خلق الإنسان والكون، التي تتصاعد فيه أفعال الإنسان في سلم العبادة نحو أرقى أشكالها في عمارة الأرض، فالسقوط الحضاري الذي يجسد عذاب الله في الأرض ليس بسبب الشرك والكفر، فالموقف الإلهي منهما مؤجل إلى يوم الحساب، وإنما هذا السقوط هو بسبب الإخلال بموازين إعمار الأرض وهي بمجملها تتعلق بالإنسان وحقوقه وكرامته وحريته وسعادته.

- قَالَ تَعَالَى: ﴿ وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهْلِكَ ٱلْقُرَىٰ بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا مُصْلِحُونَ ﴾ هود: ١١٧ .

والظلم هنا هو الشرك[22].

ثالثا: العقل

تنتهي السورة بتحديد المنهج القرآني في عملية الإنماء الحضاري، قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ فَٱسْتَقِمْ كَمَآ أُمِرْتَ وَمَن تَابَ مَعَكَ وَلَا تَطْغَوْاْ إِنَّهُۥ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴿١١٢﴾ وَلَا تَرْكَنُوٓاْ إِلَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ فَتَمَسَّكُمُ ٱلنَّارُ وَمَا لَكُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ مِنْ أَوْلِيَآءَ ثُمَّ لَا تُنصَرُونَ ﴾ هود: ١١٢ - ١١٣.

إنه الطريق الصعب، اختيار (الاستقامة) ضد (الظلم) في شكله الاجتماعي والاقتصادي والأخلاقي، ففي الاستقامة يتجلى العقل سيداً للفعل الإنساني ولقراراته الحضارية، منشغلاً بأمور الحياة في إطار المنهج القرآني، الأمر الذي يعني يقظته الدائمة، وحركته الدائمة، وحيويته الدائمة، وفاعليته الدائمة فالاستقامة هي مطلب عقيدي في وعي التوازنات بين الجبر والاختيار، والعقل والإيمان، وفي الاقتصاد هي مطلب في تحقيق التوازنات بين الفرد والمجتمع، بين العام والخاص، بين الدخل والإنفاق بين الإنتاجية والاستهلاك. وفي الحضارة هي مطلب في تحقيق التوازنات بين المادي والروحي، العقلي والأخلاقي، إن كل خطوة عملية على طريق الاستقامة تعني نفيا للظلم وإسعاداً للمجتمع.

إن العدل في دائرة التكليف، ينتهي بنا إلى بناء مفهوم إسلامي لعمارة الأرض/ الإنماء الحضاري الشامل/ للتنمية على النحو الآتي:

إن عمارة الأرض هي عملية عقلية معرفية عبادية إرادية يشترك فيها الإنسان والدولة في إطار اجتماعي معين تهدف إلى استثمار الكون لبناء القوة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والفكرية انسجاما مع السنن والقوانين التي أودعها الله في الكون والإنسان فسخر بها الكون لصالح الإنسان. وإنجازا لمهمة التكليف، بغية بناء مجتمع متماسك قوي يسوده التوحيد والعدل والعقل.

3-1: العقل

العقل المسلم عقل مركب (إيماني/ علمي/ عملي) وذلك بفضل شجرة القــرآن التي فرعت أغصانها المعرفية مكونات هذا التركيب في إطار وعي العقل المــسلم لمعطيات الوحي ولحركة تحولات البيئة والتاريخ والعالم. ذلك أن العقل المسلم حين ابتدأ يعي الكون والإنسان والتاريخ. وابتدأ يبني العالم ويؤسس التاريخ إنما كانــت نقطة انطلاقه المعرفية هي (الوحي) وكانت أداته المعرفيــة فــي وعــي الــوحي والوجود هي العقل الذي ابتدأ هو الآخر يتفرع في تعدد متكامل ينتج نظما معرفيــة وان اختلفت في المنهج فهي متحدة في الهدف والغايــة، فكــل الــنظم المعرفيــة الإسلامية البيانية والبرهانية والعرفانية، إنما كانت تهدف إلى إثبات التوحيد والدفاع عن الحق، والإسهام في إعمار العالم وتنمية حضارة الإنسان، وتمجيد العمل وإعلاء شأن العقل في بناء العالم والوجود. وكان العقل في كل إنجازاته المادية والمعرفيــة هو السلطة العليا التي تنظم شؤون الدين والدنيا، وكل الانتكاسات التي واجهها العقل المسلم في مسيرته الحضارية البنائية إنما كان بسبب عاملين أساسين هما:

أ- تسلط السلطة السياسية عليه وقيادته قسرا لتمرير برامجها التي كثيراً مــا كانت تتنافى وبرامج العقل في بناء العالم والإنسان.

ب- الفهم الخاطئ للإيمان إذ نظر إليه كأنه نقيض للعقل فشن أنصار هذا الفهم حملة قاسية على العقل ضيعت فيها جهودهما معــا. الإيمــان والعقــل. واستنزفت طاقاتهما الخلاقة في مواصلة بناء الحضارة الإسلامية.

إن الفرق بين الإيمان والعلم إنما يكمن في طبيعة موضوع الإدراك فالإيمــان هو إدراك الغائب والاطمئنان إليه. والعلم هو إدراك الشاهد والاطمئنان إلى صانعه، وأداة الإدراك في الحالتين هي العقل، إلا أنه في حالة تعامله مع الغيب فهــو يقبــل معطيات الوحي وأخباره كلها بقناعة لا تهتز في حين أنه في الشاهد يحتــاج إلــى البرهان والتجربة والاستقراء والاستنباط.

- قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ وَعَمِلَ صَـٰلِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ ﴾ البقرة: ٦٢.
- قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ وَلَـٰكِنَّ ٱلْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ وَٱلْمَلَـٰٓئِكَةِ ﴾ البقرة: ١٧٧.
- قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ ءَامَنَ ٱلرَّسُولُ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْهِ مِن رَّبِّهِۦ وَٱلْمُؤْمِنُونَ ۚ كُلٌّ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَمَلَـٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ ﴾ البقرة: ٢٨٥.
- قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ﴾ آل عمران: ٧.
- قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ وَمَا تَنقِمُ مِنَّآ إِلَّآ أَنْ ءَامَنَّا بِـَٔايَـٰتِ رَبِّنَا لَمَّا جَآءَتْنَا ﴾ الأعراف: ١٢٦.
- قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ وَإِذَا يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ قَالُوٓا۟ ءَامَنَّا بِهِۦٓ إِنَّهُ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّنَآ ﴾ القصص: ٥٣.
- قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱلْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ ﴾ البقرة: ٣.

وموضوعات الإيمان تختلف عن موضوعات العلم.. القرآن الكريم والسنة النبوية توضحان أن موضوع الإيمان يمكن أن يكون الله سبحانه وتعالى أو شيئاً من الأشياء (الملائكة أو الجنة) أو حادث من الحوادث (قدرا من الأقدار) أو علاقة بين أشياء وحوادث غائبة[23]. وهي كلها أدوات العقل في تعزيز الإيمان وإقامته على أسس عقلية علمية رصينة الأمر الذي يجعل من الإيمان في هذه الحالة اشد قوة وعطاء.

بين الإيمان والعلم علاقة جدلية، فكل منهما ينفعل في الآخر ويفعل فيه، وكلاهما يزدادان وينقصان بزيادة مقومات الوعي والإدراك وأدوات التحليل العقلية، وكلاهما أيضاً يبقيان دون جدوى بدون إقترانهما بالعمل. إذ بالعمل تتكامل سمة العقل المسلم المركبة من إيمان وعلم وعمل، وعندها يكون العقل المسلم في ذروة تكامله وعطائه التي تؤكده الحقائق الآتية:

1- إن العمل يثبت الإيمان ويزيده ويدخل السلوك في نظرية المعرفة.
2- إن العمل لازم للإيمان والعلم بالمفهومين اللذين ذكرنا قبلا.
3- عدم إتباع الإيمان بالعمل يؤدي إلى زواله وعدم العمل بالعلم يؤدي إلى زواله كذلك وبالتالي يزول الإيمان لان العلم أساس الإيمان.

4- لا يكفي تلقي العلم لإحداث الإيمان رغم أنه شرطه الضروري، وإنما يكمل ذلك شرط ضروري آخر هو العمل في هذا العلم.

5- إن العمل بالإيمان هو السبيل إلى تثبيته، أي لا يثبت العلم ولا يؤدي إلى الإيمان إلا من خلال نية وتكلف وتوجه، وذلك رفع لشأن العمل وربط للعلم والإيمان بمجال العمل، فيتضح أن الإنسان يثاب أو يعاقب في الحرص أو التفريط فيهما.

6- إن العلم هو أساس العمل، والعمل بغير علم "رمي في عماية"(24).

إن العقل في القرآن الكريم ليس مقولة فلسفية ومعرفية، وإنما هو (عملية معرفية) بها يعُرف الله والكون والعالم والتاريخ والمجتمع والإنسان، وفيها تتجلى القيمة العلمية الحضارية للعقل بوصفه أداة بناء الوجود والعالم والإنسان، وهي تزج الإنسان -بمختلف مستوياته المعرفية- مباشرة في ملكوت المعرفة العملية وتضعه أمام مسؤولياته الإيمانية والحضارية والوجودية على طريق البناء المعرفي والمادي منظما عطاءه من خلال رفض كل التقاليد التي لا تنسجم وملكوت العقل مثل التقليد والتبعية والهوى التي تعد نفيا للعقل وتعطيلا لدوره ألبنائي في الحضارة.

- قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ إِنَّ شَرَّ ٱلدَّوَآبِّ عِندَ ٱللَّهِ ٱلصُّمُّ ٱلۡبُكۡمُ ٱلَّذِينَ لَا يَعۡقِلُونَ ﴾ الأنفال: ٢٢.

- قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلۡقُرۡءَانَ أَمۡ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقۡفَالُهَآ ﴾ محمد: ٢٤.

- قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱتَّبِعُواْ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ قَالُواْ بَلۡ نَتَّبِعُ مَآ أَلۡفَيۡنَا عَلَيۡهِ ءَابَآءَنَآۗ أَوَلَوۡ كَانَ ءَابَآؤُهُمۡ لَا يَعۡقِلُونَ شَيۡـٔٗا وَلَا يَهۡتَدُونَ ﴾ البقرة: ١٧٠ .

- قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ أَفَمَن كَانَ عَلَىٰ بَيِّنَةٖ مِّن رَّبِّهِۦ كَمَن زُيِّنَ لَهُۥ سُوٓءُ عَمَلِهِۦ وَٱتَّبَعُوٓاْ أَهۡوَآءَهُم ﴾ محمد: ١٤.

والعملية العقلية كما أرادها القرآن الكريم هي دعوة للإبداع والكشف عن أسرار الكون والإنسان.

- قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ وَقُل رَّبِّ زِدۡنِي عِلۡمٗا ﴾ طه: ١١٤.

- قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴾ النحل: ٨ وهذه الآية هي أفق العلم والإبداع المفتوح على اللانهاية.

وتعد العملية العقلية في القرآن الكريم واجباً إيمانيا وتكليفاً يشكل أرقى أشـــكال المزج بين الحياة والعلم والإيمان التي تتداخل معا كالنسيج. من اجل إعمـــار العالم الذي يتطلب قدرة عقلية كبيرة على الاستدلال والاستقراء.

- قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمْ ءَايَٰتِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾ البقرة: ٢٤٢.

- قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ قَدْ بَيَّنَّا لَكُمُ ٱلْءَايَٰتِ إِن كُنتُمْ تَعْقِلُونَ ﴾ آل عمران: ١١٨.

- قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ وَتِلْكَ ٱلْأَمْثَٰلُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَآ إِلَّا ٱلْعَٰلِمُونَ ﴾ العنكبوت: ٤٣

- قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ وَتَصْرِيفِ ٱلرِّيَٰحِ وَٱلسَّحَابِ ٱلْمُسَخَّرِ بَيْنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴾ البقرة: ١٦٤.

- قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ وَٱلنُّجُومُ مُسَخَّرَٰتٌۢ بِأَمْرِهِۦٓ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴾ النحل: ١٢.

- قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ أَفَلَمْ يَسِيرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَآ ﴾ الحج: ٤٦.

- قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ فَيُحْىِۦ بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَآ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴾ الروم: ٢٤.

- قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ قُلْ هَلْ يَسْتَوِى ٱلْأَعْمَىٰ وَٱلْبَصِيرُ أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ ﴾ الأنعام: ٥٠.

- قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا۟ فِىٓ أَنفُسِهِم ﴾ الروم: ٨.

- قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ ٱلَّذِينَ يَذْكُرُونَ ٱللَّهَ قِيَٰمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ﴾ آل عمران: ١٩١.

وقد أكد الرسول ﷺ على العقل كذلك وأهميته في الحياة. من خلال الكثير من الأحاديث التي تناولت فضل العقل وأهميته. فقد قال ﷺ:

(يا أيها الناس اعقلوا عن ربكم وتواصوا بالعقل تعرفوا ما أمرتم به وما نهيتم عنه واعلموا أنه ينجدكم عند ربكم واعلموا أن العاقل من أطاع الله... وان الجاهل من عصى الله تعالى).

وقال ﷺ: (أول ما خلق الله العقل، فقال له اقبل فاقبل، ثم قال له أدبر فأدبر، ثم قال الله عز وجل وعزتي وجلالي ما خلقت خلقاً أكرم علي منك، بك اخذ، وبك أعطي، وبك أثيب، وبك أعاقب)[25].

من هنا ابتدأ العقل المسلم يتكوّن، في سفره الدائم تحت الظلال الوارفة للقرآن والسنة النبوية الشريفة، كاشفاً مجاهل الكون والوجود والإنسان بانياً ملكوتاً علمياً معرفياً أخلاقيا ساهم في تغيير وبناء الحضارة الإنسانية وأنقذها من ظلمات الجهل والظلم والاستعباد ليزجها في دائرة الضوء والحرية والجمال. منذ أن تجلى عطاؤه في إسهامات علي بن أبي طالب وعمر بن الخطاب ومعاذ بن جبل وعبد الله سعود رضي الله عنه مثلاً مروراً بأجيال المفكرين المسلمين في شتى ميادين العلم والمعرفة التي كانت منجزاتهم الفكرية منائر ضوء شقت ظلام العصور الجاهلية.

فكان الفقه الإسلامي الذي أصل أصوله الإمام جعفر الصادق ثم الشافعي في (الرسالة) احد أشكال تنزيل الوحي على الواقع يعالج مشاكله ويبنيه بهدي الوحي والعقل.

وانبثق علم أصول الدين/ علم التوحيد/ علم الكلام. على أيدي المعتزلة نظاماً معرفياً من أعماق القرآن ليواجه التحديات السياسية والفكرية والعقدية التي واجهت الوجود الإسلامي في ابرز اركانه، التوحيد والقرآن والنبوة والفكر والإنسان، فتصدى لها بقدرة عقلية كبيرة أسقطت كل منطلقاتها ومرتكزاتها وفرقها: اليهودية والمسيحية والمجوسية والبرهمية والملاحدة وغيرهم، وأسكتت الاتجاهات الخاطئة

للكثير من الفرق الإسلامية التي شط بها الاجتهاد فأسقطها أسيرة مفـاهيم لا تتفـق وروح الدين الإسلامي كالمجسمة والمشبهة والجبرية وغيرهم كذلك.

ومن الأصول الاعتزالية في علم الكلام ابتدأ العقل المسلم يركـب مقولاتـه الكلامية إما استناداً إليها أو استناداً إلى نقدها أو رفـضها، فظهـرت الاتجاهـات الكلامية الأخرى كالأشعرية والماتريدية والشيعة الإمامية وغيرهم وهـي جميعـا تضع للعقل مكانا مهماً في بنيتها المعرفية.

وتفاعل العقل المسلم مع المنجز المعرفي العالمي آنـذاك بحريـة وشـجاعة واستقلال دون أن يتمكَّن هذا المنجز من امتصاصه وتذويبه وإلغاء شخصيته، وحتى أكثر المفكرين المسلمين إيغالا في التعامل مع الفلسفة اليونانية، كالكندي والفـارابي وابن سينا والرازي كانوا مسلمين أولاً وأخيرا في تعاملهم مع تلك الفلـسفة وإنمـا قادتهم عقولهم الكبيرة -وهم يرصدون حركة الحياة والواقع وضروراتهما آنـذاك- إلى بناء مناهج تنسجم وقدراتهم العقلية ومتطلبات الواقع النامي يوم ذاك.

وفي هذا المجال قال الكندي: "وينبغي أن لا تستحي من الحق واقتناء الحق من أين أتى. وإن أتى من الأجناس القاصية عنا والأمم المباينة لنا، فانه لا شيء أولـى بطالب الحق من الحق، وليس ينبغي بخس الحق ولا تصغيره بقائله ولا بالاتي به"[26]

إن تمسك الكندي بالدين جعله يقف موقف الناقد لما يتلقى من معارف عقليـة، فقد نقد أرسطو في تناهي العالم إذ جوّز الكندي أن يكون العالم متناهيا في الواقـع وان كنا نحن نستطيع أن نتخيله غير متناه. ثم جوز أن يكون الزمان متناهيـا مـن أوله.

إن حرص الكندي على بناء العلم الإسلامي قاده بالـضرورة إلـى اسـتيعاب معطيات العلوم عند الأمم الأخرى، وحرصه هذا لم يكن ليمنعه من القول بان النبوة ضرورية للبشر في الهداية والمعرفة[27].

إن بناء العلوم الإسلامية كان هماً حضارياً جميلاً عاشه العقل المسلم بجدية وأصالة ومثابرة، وكان هاديهم في هذا البناء معطيات الوحي والنبوة والعقل والوجود والإنسان وحاجات الحضارة الإسلامية التي كانت ترى في عمارة الأرض أحد أهم واجباتها العقلية والنقلية، وكان منهج العقل المسلم في هذا البناء منهجاً نقدياً في كثير من معطياته، واستقرائياً في إبداعه، صنع في النهاية منهجا شاملا في التفاعل الحضاري يحفظ وجود المسلم من الذوبان في معطيات الآخر.. ويدعم عملية النهضة الحضارية.. وإن جوهر هذا المنهج إنما كان في وحدة الإيمان والعلم والعمل وتكاملهم. وقد عبر الرازي عن هذا بقوله: "إننا بالعقل أدركنا صناعة السفن واستعمالها، حتى وصلنا بها إلى ما قطع وحال البحر دوننا ودونهم، وبه نلنا الطب الذي فيه الكثير من مصالح أجسادنا وسائر الصناعات العائدة علينا النافعة لنا. وبه أدركنا الأمور الغامضة البعيدة منا والخفية المستورة عنا.. وبه عرفنا شكل الأرض والفلك وعظم الشمس والقمر وسائر الكواكب وأبعادها وحركاتها.. وبالعقل وصلنا إلى معرفة الباري عز وجل الذي هو أعظم ما استدركنا وانفع ما أصبنا"[28] هذا وكان الرازي واحدا من أشهر كيميائي العالم.

ومجّد ابن سينا العقل، ومن خلاله مجّد الإنسان وحريته وإنسانيته، واهتم بسعادته وأسس منهجا متكاملاً لتحقيق هذه السعادة يقوم على النقاط الآتية:

1- تنظيم علاقة النفس بالبدن حتى تنال السعادة من ناحية البدن.

2- شرح قيمة العقل وبيان قدرته على تحصيل السعادة العقلية.

3- تحطيم القيود التي فرضتها الأجيال على العقل حتى تتم السعادة.

الأمر الذي قاده إلى فهم (التكليف) فهما يختلف عما هو عند الفقهاء والفلاسفة، إذ عده واجباً عقلياً لا أمراً إلهيا لان الإنسان بالعقل يكلف نفسه معرفة الخالق ويحملها على التقرب إليه والتشبه به[29].

ويرى البيروني في معرض تمجيده العقل أن "الإنسان قد فضل جملة الحيوان بما شرف به من قوة العقل حتى أكرم بمكانها ورشح للخلافة في الأرض على التعمير وإقامة السياسة بها ولهذا أذلت له طوعاً وكرهاً فانقادت مسخرة لمصالحه ليلا ونهاراً.."[30].

وأعطى ابن حزم للعقل مكانة تنسجم والمكانة التي وضعها له الإسلام، وكتابه "الفصل" حافل بالاهتمام بالعقل والاحتكام إليه لا سيما في المسائل التي لا يجد فيها نصا[31].

ولقد انشغل ابن رشد –الذي شغل أوربا قرونا عدة– بالعقل في فهم العلاقة بين الحكمة والشريعة، فهو يرى أن "طباع الناس متفاضلة في التصديق، فمنهم من يصدق بالبرهان، ومنهم من يصدق بالأقاويل الجدلية.. ومنهم من يصدق بالأقاويل الخطابية.. وذلك أنه لما كانت شريعتنا هذه الإلهية قد دعت الناس من هذه الطرق الثلاث عمّ التصديق بها كل إنسان، إلا من جحدها عناداً بلسانه، أو لم تتقرر عنده طرق الدعاء فيها إلى الله تعالى لإغفاله ذلك من نفسه. ولذلك خص عليه الصلاة والسلام بالبعث إلى الأحمر والأسود أعني لِتَضَمّنِ شريعته طرق الدعاء فيها إلى الله تعالى، وذلك صريح في قوله تعالى: ﴿ ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ﴾ النحل: ١٢٥"[32].

ولان الأمر كذلك "وإذا كانت هذه الشريعة حقاً، وداعية إلى النظر المؤدي إلى معرفة الحق، فإنّا معشر المسلمين، نعل، على القطع، أنه لا يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع، فان الحق لا يضاد الحق، بل يوافقه ويشهد له"[33].

ومن هذا المنهج العلمي الإيماني انبثقت فلسفته العلمية التي عكست مواقفه السياسية والاقتصادية التي تتضمن موقفه من الفرد والجماعة والدولة والمرأة مؤكداً على سمة العقل المسلم القائمة على وحدة النظرية والتطبيق أي العلم والعمل.

لم يكن الاقتصاد غائباً عن انشغالات العقل المسلم المعرفية والعملية. بل كان حاضراً حضوراً فاعلا في تنظيم الوجود الإنساني والحضاري، فالفارابي على سبيل المثال في المدينة الفاضلة يضع للاقتصاد والتخطيط الاقتصادي مكانة بارزة في بناء هذه المدينة الإسلامية الفاضلة، من خلال تأكيده على:

1- التقسيم الاجتماعي للعمل.

2- دور الدولة في تحقيق السعادة للمواطنين.

فالفارابي يرى أن "كل واحد من الناس مفطور على أن يحتاج في قوامه، وفي أن يبلغ أفضل كمالاته إلى أشياء كثيرة لا يمكنه أن يقوم بها كلها هو وحده، بل يحتاج الى قوم له كل واحد منهم بشيء مما يحتاج إليه. وكل واحد من كل واحد بهذه الحال، فلذلك لا يمكن أن يكون الإنسان ينال الكمال، الذي لأجله جعلت له الفطرة الطبيعية، إلا باجتماعات جماعة كثيرة متعاونين، يقوم كل واحد لكل واحد ببعض ما يحتاج إليه في قوامه فيجتمع مما يقوم به جملة الجماعة لكل واحد جميع ما يحتاج إليه في قوامه وفي أن يبلغ الكمال"[34]

إن أفضل الجماعات الإنسانية عند الفارابي هي المدينة "فالخير الأفضل والكمال الأقصى إنما ينال أولاً بالمدينة، لا بالاجتماع الذي هو انقص منها، فلذلك كل مدينة يمكن أن ينال بها السعادة، فالمدينة التي يقصد بالاجتماع فيها التعاون على الأشياء التي تنال بها السعادة في الحقيقة، هي المدينة الفاضلة، والاجتماع الذي به يتعاون على نيل السعادة هي الأمة الفاضلة، وكذلك المعمورة الفاضلة، إنما تكون إذا كانت الأمة التي فيها يتعاون على بلوغ السعادة"[35].

إن هذه المدينة هي ليست على غرار مدينة أفلاطون الخيالية ومدينة الشمس لمور.. إنما هي مدينة واقعية تبنى بالعلم والإرادة والتخطيط والمسؤولية، لان "الهيئات والملكات التي يفعلون بها أفعالهم للمدينة ليست طبيعية. بل إرادية.. وهي الصناعات وما شاكلها"[36].

وأهم هذه الهيئات هي هيئة الرئاسة "وكما أن القلب يتكون أولاً، ثم يكون هو السبب في أن يكون سائر أعضاء البدن... كذلك رئيس هذه المدينة ينبغي أن يكون هو أولاً، ثم يكون هو السبب في أن تحصل المدينة وأجزاؤها، والسبب في أن تحصل الملكات الإرادية التي لأجزائها في أن تترتب مراتبها، وان اختل منها جزء كان هو المرفد له بما يزيل عنه اختلاله"[37].

ولأهمية الدور الذي يؤديه الرئيس -بوصفه مركز صناعة السياسات الاقتصادية وغيرها- في قيادة المدينة لابد أن تجتمع فيه اثنتا عشرة خصلة قد فطر عليها وهي:

1- أن يكون تام الأعضاء.

2- جيد الفهم والتصور لكل ما يقال.

3- جيد الحفظ لما يفهمه.

4- جيد الفطنة.

5- حسن العبارة.

6- محبا للتعليم والاستفادة منقادا له.

7- أن يكون غير شره في المأكول والمشروب والمنكوح.

8- محبا للصدق وأهله ومبغضا للكذب وأهله.

9- كبير النفس محبا للكرامة.

10- أن يكون الدرهم والدينار وسائر أعراض الدنيا هينة عنده.

11- أن يكون محبا للعدل وأهله ومبغضا للجور والظلم واهلهما.

12- أن يكون قوي العزيمة[38].

إن هذه الصفات في رئيس الدولة لم يشر إليها الفلاسفة الذين بحثوا موضوع الدولة قبل الفارابي[39] وهي صفات يجد فيها من يتأملها منهجا في بناء الدولة والعالم على أسس الإسلام والتقدم.

إلا أن الفارابي يرى أن اجتماع هذه الصفات في رجل واحد ربما يكون امـــراً عسيراً وحرصاً منه على واقعيته في إدارة المدينة يرى أن تكون الرئاسة جماعيـــة (هيئة رئاسة) إذا توافر أشخاص يتصفون بالصفات الآتية، على أن تكون المقدمـــة لمن يتصف بالحكمة التي إن غابت بقيت المدينة بلا ملك، ثم لم تلبث بعد مـــدة أن تهلك. والصفات التي يراها ضرورية للجماعة هي:

1- احدهما أن يكون حكيماً.
2- والثاني أن يكون عالماً حافظاً للشرائع.
3- والثالث أن يكون له جودة استنباط.
4- والرابع أن يكون له جودة رؤية وقوة.
5- والخامس أن يكون له جودة إرشاد بالقول إلى شرائع الأولين.
6- السادس إن يكون له جودة ثبات ببدنه في أعمال الحرب وذلك أن يكـــون معه الصناعة الحربية الخادمة والرئيسية.

حقا إن الدولة عند الفارابي -مثلما هي في الإسلام- عقل.

والمدينة الفاضلة عند الفارابي هي المدينة التي ينسجم فيهـــا العقـــل والعقيـــدة والحاجة وهي مهمة يحققها رئيس الدولة (فردا أو جماعـــة) بمعونـــة المـــواطنين المتعاونين على تحقيق سعادتهم المادية، والروحية في إطار الجهد التخطيطي الذي يكون من مسؤولية الرئيس/ الدولة، وعلى النحو الذي يطرحه الفارابي في كتاب (الملة):

1- تحديد الأهداف العليا للمدينة وهي السعادة والخير والرفاه.
2- تقدير الأعمال الضرورية -الآنية والمستقبلية- اللازمة عن طريق العلم البرهاني.
3- تحديد العلم الذي يتوخى الوصول إلى السعادة وفحص الأفعـــال والـــسير والأخلاق والملكات الإرادية حتى يستوفيها كلها، وذلك عن طريق إحصاء أصناف الجماعات المتجاورة في مسكن واحد، وتحديـــد الجماعـــة المدنيـــة منهـــا والأمية.

4- بعد ذلك يكون تمييز السير والأخلاق والملكات التي إذا استعملت في المدن والأمم عمرت بها مساكنهم ونال بها أهلها الخيرات، والملكات لا تكون إلا في المهن والصناعات المختلفة.

5- وهذا يستوجب من الرئيس إحصاء أصناف المهن غير الفاضلة ونسبتها إلى المهن الفاضلة والعمل على حماية هذه من الأولى حتى لا تفسد.

6- تنظيم الصناعات والمهن في ترتيب هرمي تبدأ من رئيس المهنة الذي يعد المدبر الأساس لشؤون المهنة (شكل النقابات).

7- تحقيق الائتلاف والارتباط والانتظام والتعاضد بالأفعال بين أجزاء الأمة الفاضلة بغية استبقاء الأمة واستدامتها على الفضائل والخيرات.

8- أن يرسم في نفوس الناس الهيئات والملكات الفاضلة عن طريق التحري في العالم عن الصناعات والهيئات والسلطات الإدارية كي يحقق في المدن والأمم نظائرها ليصل بالجماعة إلى السعادة[40].

والاقتصاد عند الغزالي يشكل القاعدة المادية التي عليها يكون احياء المجتمع والحضارة والإنسان والعلوم. ذلك أن "تعاضد الخلق مجموعة في الدين والدنيا. ولا نظام للدين الا بنظام الدنيا، فان الدنيا مزرعة للآخرة وهي الآلة الموصلة إلى الله عز وجل لمن اتخذها آلة. ومنزلا لمن يتخذها مستقراً ووطناً، وليس ينتظم أمر الدنيا إلا بأعمال الآدميين، وأعاملهم وحرفهم وصناعاتهم تنحصر في ثلاثة أقسام:

الأول: أصول لا قوام للعالم دونها، وهي أربعة الزراعة وهي للمطعم، والحياكة وهي للملبس، والبناء وهو للمسكن، والسياسة وهي للتأليف والاجتماع والتعاون على أسباب المعيشة وضبطها.

الثاني: ما يهيئ لكل صناعة من هذه الصناعات ويخدمها، كالحدادة فإنها تخدم الزراعة وجملة من الصناعات بأعداد آلاتها كالحلاجة والغزل فإنها تخدم الحياكة بأعداد عملها.

الثالث: ما هو متمم للأصول وقرين، كالطحن والخبز للزراعة، والقصارة والخياطة للحياكة.

واشرف هذه الصناعات أصولها، واشّرف أصولها السياسية بالتأليف والاستصلاح ولذلك تستدعي هذه الصناعة أصولها من الكمال فيمن يتكفل بها ما لا يستدعيه سائر الصناعات، ولذلك يستخدم لا محالة صاحب هذه الصناعة سائر الصناع..."[41].

وهو بهذا المعنى يؤكد على البعد الاقتصادي للعقيدة، ومدى الارتباط بينها وبين العقيدة والاقتصاد، لذلك أكد الغزالي على أهمية العلم والعمل في بناء الاقتصاد بوصفها جوهر العقيدة الذي يقود المنتمين إليها إلى السعادة الأبدية في الدنيا والآخرة" وهي مسألة "لن يتوصل إليها إلا بالعلم ولا يتوصل إلى العمل الا بالعلم بكيفية العمل"[42].

ويطول الحديث عن ابن خلدون اقتصاديا، فهو الذي أحدث نقلة معرفية ومنهجية في دراسة الاقتصاد جعلت منه بحق علَما إسلامياً مستقلاً حين درسه في إطار (العمران) مبينا دوره الفاعل في دفع عملية العمران الإنساني إلى أمام، من خلال مؤسساته المختلفة الفردية والحكومية، ومن خلال دراسته لطبيعة العمل الإنساني المنتج وغير المنتج وتقسيم العمل الاجتماعي وآثار الإنفاق العام على مجمل حركة العمران. والأهم من كل هذا هو تطبيقه الرائع، ومزجه الحكيم لمعطيات التصور الاعتزالي والأشعري، حين عالج العمران بفهم للأسباب والعادة، في رؤية كلامية مستقلة (خلدونية) في إطار الانتقال بعلم التوحيد إلى الجانب العملي بوصفه فلسفة إسلامية تعين على التصور والوعي والتحليل العلمي والواقعي، وليس سفراً في عالم البرزخ وصراعاً على رؤية الله أو عدم رؤيته. وقد تابع ابن خلدون في منهجه هذا مفكرون مسلمون كان لهم عطاؤهم المعرفي في حقل الاقتصاد الإسلامي مثل المقريزي وابن الأزرق والدلجي.

إذاً، تثير انشغالات العقل المسلم الاقتصادية تساؤلات عدة تتعلق بتاريخية الاقتصاد الإسلامي ومنهجه ونظرية عمله، والإجابة عليها إنما هي مسؤولية الباحثين الاقتصاديين المسلمين الذين ينبغي لهم أن ينظروا إلى الاقتصاد الإسلامي في إطار العقيدة برؤية كلية شاملة بعيداً عن النظرة الجزئية التي حددتها معطيات علم الفقه حتى لا يظل الاقتصاد الإسلامي يدور حول الخراج والجزية والإنفاق والعشور والفيء برؤية عادية تفتقر إلى التحليل الدقيق، والبحث عن مضامين جديدة لمقولات اقتصادية قديمة، في ظل غياب التفرقة بين علم الاقتصاد الإسلامي، وبين تاريخ الفكر الاقتصادي، وغياب وعي العلاقة بينها.

إن (تاريخية) الاقتصاد الإسلامي –أي عوامل تكوينه وخصائصه– إنما هي وليدة الوحي والعقل في إطار وعي حركة الوجود الإسلامي الجديد، ووعي أسباب ومسببات هذه الحركة التي بدأت تشكل واقعا جديداً تكوّن ومازال يتكون مع معطيات الوحي والسنة النبوية ومعطيات العقل المسلم الطالعة من أعماق الوحي والوجود والتي مثلتها منجزات الاجتهاد الفكري على مستوى علم الكلام وأصول الفقه والحكمة الإسلامية على الصعيد النظري، وفي التطبيقات التي شهدها عصر الرسالة والراشدين والأنظمة اللاحقة له..

لقد انعكست هذه (التاريخية) على منهجية البحث في الاقتصاد الإسلامي، فهو على صعيد المنهجية بناء معرفي وتطبيقي اعتمد وحدة النظرية والتطبيق في إطار وحدة العقل والنقل وهو ينجز مهمته الحضارية إعمار العالم، وكل اختياراته المعرفية والعملية إنما تتكون داخل منظومة الثوابت العقيدية التي جعلت منه اقتصاد كينونة أكثر مما جعلته اقتصاد تملك، فكانت انشغالاته في إطار البحث ومنظومة المقولات الأساسية هي على المستوى الكلي أكثر من الجزئي فالمجتمع أكثر حضوراً من الفرد، والدولة أكثر حضوراً من المؤسسة، غير أن هذا لا يعني

غيابهما عن التحليل الاقتصادي، وإنما لأن أمر سعادتهما وإصلاحهما وبنائهما مرهون بسعادة وبناء المجتمع.

إن منهجية العقل الاقتصادي المسلم حددت الأطر النظرية للسلوك الاقتصادي الإسلامي على مستوى الإنتاجية والتوزيع والاستهلاك. فالإنتاجية عملية بناء لـ(عز الإسلام)(*) الذي هو خير المجتمع المسلم وسعادته وقوته، فهو واجب يفرضه الهدف أكثر مما يفرضه ويحدد مساره الربح، والاستهلاك خيار إسلامي نابع من البنية الأخلاقية للعقل المسلم، فالمنفعة واللذة ضروريتان، ولكن في إطار البنية العقيدية، فالغزالي مثلا يقول: " ... ولا تصفوا سلامة البدن إلا بالأطعمة والأقوات، والتناول منها بقدر الحاجة على تكرر الأوقات.. فمن يقدم على الأكل ليستعين به على العلم والعمل ويقوى به على التقوى فلا ينبغي أن يترك نفسه مهملاً سدى، يسترسل في الأكل استرسال البهائم في المرعى، فان ما هو ذريعة إلى الدين ووسيلة إليه ينبغي أن تظهر أنوار الدين عليه"[43]. والتوزيع لا تحدده عوامل الإنتاجية وظروفه وطبيعته، إنما تحدده (الحاجة) الفردية والاجتماعية، في إطار معطيات العقيدة، وأولها فرضية العمل، فعند استكمال شروط هذا الفرض، تصبح (الحاجة) هي الشرط الكافي لإكمال ضروريات الحياة حين لا يفي العمل بأكملها، فالتوزيع على هذا الأساس هو عنصر الأمان والاطمئنان للإنسان المسلم –منتجا ومستهلكا– في مواجهة جوائح الزمان.

أما التوزيع على الصعيد الاجتماعي فهو تعظيم دائم للمنفعة في مجال تخصيص الموارد واستخدامها، انسجاماً مع مبدأ التسخير، الذي هو دعوة لتعظيم المنفعة في استخدام الموارد بما يحقق (عز الإسلام) والسلام العالمي.

إن كل هذا يقودنا إلى مسألة مهمة أخرى ألا وهي طبيعة عمل الاقتصاد الإسلامي فيما يتعلق بآلية السوق الإسلامية (العرض والطلب)، والتوازن الكلي، ودور الدولة.

إن آلية السوق الإسلامية خاضعة لعوامل العرض والطلب، غير أن هذه الآلية تحكمها أساسيات البنية الأخلاقية الإسلامية، ورقابة العقيدة، والضمير الإنساني، إن عدم تحديد الأسعار -مثلا- لا يعني جموحها في الارتفاع، وإذا ما حدث وان ارتفعت إلى حد البلاء، فان ارتفاعها لا يحرم الفقراء من التمتع بالطيبات (حضور معيار الحاجة).

فالعرض والطلب كلاهما محددان بالأهداف المركزية للعقيدة: خير الإنسان والمجتمع وسعادتهما، إعمار العالم، العز الحضاري، ومحددان بالبنية الأخلاقية الإسلامية.

فالعرض -على مستوى تخصيص الموارد واستخدامها- مكلف بتعظيم منفعة هذا الاستخدام في إطار التوازن بين عدم الإسراف وعدم التقتير، وهو المبدأ الذي يجعل ضمان المستقبل حضوراً دائماً في النشاط الاقتصادي.

والأمر ذاته على مستوى الطلب. فالخيارات الاستهلاكية هي أيضاً محددة بمبدأ التوازن بين عدم الإسراف وعدم التقتير. ومحددة بطبيعة السلعة ذاتها إن كانت مضرة أو مفيدة.

غير أن مسؤولية العرض تبدو أكثر أهمية في إدارة النشاط الاقتصادي الإسلامي، من حيث كونه المسؤول عن توفير الحاجات الأساسية للمستهلكين على مستوى الفرد والمجتمع، وتقرير نوعيتها. فعندما يلتزم جانب العرض بقرار عدم إنتاج السلع الضارة بالإنسان والمجتمع، وهو أصلا قرار عقيدي- يكون قد مارس سلطته الأخلاقية في النشاط الاقتصادي أولاً، ثم ألغى تداول واستهلاك مثل تلك السلع على مستوى الطلب ثانيا.

وهذا لا يعني التقليل من شأن الطلب في التأثير على العملية الإنتاجية، فالتزام هذا بثوابت العقيدة، يعني فرض قرار الاستهلاك على العملية الإنتاجية، إن عدم استهلاك السلع الضارة بالنفس، يعني تكديسها في مخازن الإنتاجية، ويعني الخسارة للمنتج الذي سيجد نفسه مضطراً إلى التحول عن إنتاجها إلى إنتاج سلع أخرى هي

بالتأكيد نافعة اجتماعيا... وإن تحديد جانب الطلب للحاجات الأساسية وضـرورويات الحياة في إطار العصر يشكل تقريراً آخر لطبيعة العملية الإنتاجية الإسلامية.

أما على صعيد التوازن الكلي فبما أن الاقتصاد الإسلامي هو اقتـصاد عمـل وتوزيع، فان العمالة الكاملة هي حالته الواقعية والطبيعية.

فمن حيث كونه اقتصاد عمل، فان البطالة التي ليست بسبب العجز عن العمل، هي محرمة، لأنها تعطيل للطاقة البشرية والقدرة الإنسانية عن ممارسـة دورهـا البنائي في إعمار الأرض، ولأن العمل كذلك هو ممارسة عبادية، لذلك فان فـرص توفيره هي مسؤولية مشتركة فردية واجتماعية (الدولة). فعلى المستوى الفـردي ، فالإنسان مأمور بالعمل مثلما هو مأمور بالصيام مثلاً. وان سعيه للعمل مثل سـعيه للجهاد والصلاة والصيام وفي حالات معينة يفوقها أهمية...

وعلى مستوى الدولة فإنها مكلفة كذلك بتوفير فـرص العمـل الاجتمـاعي، وتشغيل الطاقات الإنسانية، الأمر الذي يعني أن الطلب على العمل حالـة تفـرض نفسها على الواقع الاقتصادي دائما.. انـسجاما مـع المهمـة المركزيـة للنـشاط الاقتصادي، إعمار العالم بوصفها عملية تنموية تفترض حشداً هـائلا مـن العمـل واستغلال الموارد ولا بد من تحقيقها وتلبيتها من جانب عرض العمل الذي يكـون دائما في وضع التشغيل الكامل. إن موقف الإسلام من العمل بوصفه عبادة يجعـل التوازن بين عرض العمل والطلب عليه في حالة توازن دائم وان نقطة توازنهمـا ضرورية اجتماعياً إذ عندها يتحدد مستوى (حد كفاية) دائما، وهو مستوى الأجور الذي يحقق للإنسان العامل فرص الحياة السعيدة التي هي مسؤولية القطاع الخاص والدولة.

فالقائمون على القطاع الخاص في مختلف نشاطاته مسؤولون مباشـرة عـن توفير حد الكفاية وذلك استناداً إلى التكافل الاجتماعي الذي يقـره الإسـلام بنيـة أخلاقية اقتصادية تمارس فيها عملية التوزيع دورها الاجتماعي.

والقائمون على شؤون الدولة مسؤولون أيضا، مباشرة عن تحقيق هــذا الحــد لأنه بعض من واجباتها الأساسية، فهو المظهر الاقتصادي للعدالة.

وتثار في قضية التوازن الكلي، مسألة التوازن النقدي، عرض النقد والطلــب عليه، كونه جانباً من جوانب عمل الاقتصاد الإسلامي، وهي مسألة لم تغــب عــن نشاطات العقل المسلم الاقتصادية، فالجاحظ قد اهتم بها كثيراً في كتابه (البلدان) كما سنرى عند دراستنا للفكر الاقتصادي له في الفصل الثاني.

ترتبط بعرض النقد مسألتان مهمتان، الأولى هي الإصدار النقدي، والثانية هي ثبات قيمة النقد. وكلتا المسألتين لهما أثر حاسم في التــوازن النقــدي. لقــد أكــد المقريزي على سبيل المثال على هاتين المسألتين في معرض تفسيره للغلاء. فأحــد أهم عوامل ارتفاع الأسعار عنده هو زيادة عرض النقد (رواج الفلــوس)(44) ومــا أحدثه هذا الرواج من تغيرات في قيمة النقد لذلك رأى فــي معــرض المعالجــة، ضرورة العودة إلى وضع النقد كما كان عليه قبل هذا الرواج والأزمة، من غيــر زيادة ونقصان(45). حرصا منه على إعادة وضع التوازن والاستقرار الاقتصادي.

وقبله كان الغزالي قد أكد على أهمية ثبات قيمة النقود، إذ أن شكر الله عنــده هو في عدم تغير قيمة النقود بوصفها واسطة للتبادل ومقياسا للقيم، وان تغير قيمــة النقود يعد عنده تعديا لحقوق الله(46).

وكذلك أكد القاضي عبد الجبار على الأهمية الاقتصادية لثبات قيمــة النقــود وتنظيم إصدارها من قبل الدولة منعا للظلم كما سنرى أيضاً فــي دراســتنا للفكــر الاقتصادي للقاضي في الفصل الثالث. إن عرض النقد في الاقتصاد الإسلامي يعــد العامل الحاسم في الحفاظ على مستوى الاستقرار الاقتصادي والتوازن الاجتماعي. وذلك للأسباب الآتية:

1- إن الإنفاق الحكومي الاستثماري والاستهلاكي منــضبط دائمــا بالقاعــدة الإسلامية (عدم الإسراف وعدم التقتير). وهي قاعدة توفر للنقد القدرة على

تحقيق الاستقرار المطلوب، من حيث حتمية الارتباط بين كمية النقود وحجم الإنتاجية في الاقتصاد الإسلامي. وكذلك من حيث وظيفة النقود الأساسية بوصفها أداة التبادل الفوري في المعاملات الاقتصادية.

2- إن عرض النقد يساوي دائما الطلب على الإنفاق الحكومي والخاص في إطار مستوى معين من الدخل والأسعار. انطلاقاً أيضاً من وظيفة الأساسية (أداة تبادل) وهي الوظيفة التي تسوغ الاحتفاظ بالنقد لمواجهة طوارئ الحياة، وليس لأغراض المقامرات الاقتصادية التي أدخلتها النظرية الكينزية في صلب تحليلها لعوامل الطلب على النقد والتي ترجمت خطأً بـ (المضاربة).

3- إن عرض النقد بها المعنى سيكون مرتبطاً بعرض العمل ومساوياً له كذلك، استناداً إلى متطلبات عرض العمل الحياتية، في إطار مستوى الفعالية الاقتصادية الاجتماعية وما يرافقها من مستويات معينة للدخول والأسعار. الأمر الذي يعني ارتباط عرض النقد بحجم الإنتاجية ومستوى العمالة.

إن تنظيم عرض النقد يقابله تنظيم آخر للطلب عليه، واهم آليات هذا التنظيم هي وظيفة النقود بوصفها أداة للتبادل والمعاملات الاقتصادية المختلفة الاستثمارية والاستهلاكية، ولما كانت المعاملات الاقتصادية هذه منضبطة بضوابط العقيدة في مجال الإنفاق الذي يمثل هنا الطلب على النقود لإعمار العالم. فان الطلب على النقود في الاقتصاد الإسلامي يمتلك خاصية تميزه عن وجوده في الاقتصادات الأخرى... وهي قدرته الذاتية على تحقيق التوازن مع عرض النقد لأنه لا يخضع لفعاليات اقتصادية كالتي في الاقتصاد الرأسمالي مثلا، كسعر الفائدة والاكتناز والمقامرات النقدية. وإنما هو إنجاز فوري لعملية التبادل للسلع والخدمات في إطار الدخل والسعر والحاجة. ولذلك فان احتمالات التضخم والانكماش تكاد تكون

معدومة إن لم تكن قليلة جدا في الاقتصاد الإسلامي وبوجود العمالة الكاملة، لان أساس الفعالية الاقتصادية أساس عقيدي نظّم الاستهلاك وألغى كل أشكاله الترفية التي تشكل ضغطا دائماً على تلك الفعالية، ونظم عرض النقد استنادا إلى حجم الإنتاجية ونوعيته بما يتلاءم مع الهدف المركزي العقدي كذلك وهو إعمار العالم.

لذلك فان أي خلل في التوازنات الاقتصادية الكلية، إنما يكون: أما بسبب عوامل طبيعية تؤثر بحجم الناتج الوطني سلبا أو إيجابا، أو بسبب سوء التدبير والسياسة الاقتصادية وهنا يعني أن خللا قد أصاب الانتماء العقدي للدولة فانحرفت عن المقررات الاقتصادية للشريعة وروح العقيدة.

أما التوازن في سوق السلع والخدمات الإسلامية، فهو ثمرة التوازن في سوق العمل وسوق النقد، ذلك أن سوق السلع والخدمات في الاقتصاد الإسلامي لا تمتلك من القوة والتأثير ما تمتلكه في السوق الوضعية، فليس هناك من سطوة للسلعة في السوق، ولا سطوة للسعر، ولا سطوة للإعلان، ولا سطوة لأي شيء من الأشياء الاقتصادية الأخرى كما هو عليه الوضع في الاقتصاد الوضعي. غير أن هذا لا يعني عدم أهميتها، وإلا فما جدوى الاستثمار والإنتاجية أصلا؟ وإنما المقصود هنا هو أن غياب سعر الفائدة عن النشاط الاقتصادي الإسلامي، واختلاف دالة الاستهلاك الإسلامية عن دالة الاستهلاك في الاقتصاد الرأسمالي، واختلاف محفزات الاستثمار في الاقتصادين إذ تعد الزكاة إحدى ابرز هذه المحفزات في الاقتصاد الإسلامي وهي معدومة كليا في الاقتصاد الوضعي، ناهيك عن عدم عد الادخار المحدد للاستثمار في الاقتصاد الإسلامي وإنما اعتماد دوران رأس المال في العملية الإنتاجية والاستثمارية، كل هذه العوامل التي اعتمدتها النظرية الكينزية في تحقيق التوازن في سوق السلع والخدمات لا تفعل في الاقتصاد الإسلامي، الأمر الذي يراعى فيه إعادة صياغة التوازن الكلي في الاقتصاد الإسلامي صياغة تنسجم ومعطيات الوحي والواقع الاقتصادي الإسلامي بما يحقق التوازن بين النظرية

والتطبيق، وإنقاذ الاقتصادات التي تعيشها الدول الإسلامية المعاصرة، من التخبط والضياع والتبعية التي وضعتها فيها النظريات الغربية الكينزية وغير الكينزية.

أما بالنسبة للدولة بوصفها المجال الثالث لنظرية عمل الاقتصاد الإسلامي، فهي في هذا الاقتصاد لها اثر حاسم في توجيه النشاط الاقتصادي، بكونها ليست دولة حارسة لمصالح رأس المال، هامشية الدور في النشاط الاقتصادي، الدولة عقل -هكذا تبدو في نظرية عمل الاقتصاد الإسلامي- فهي التنظيم القادر على إدارة شؤون الإنسان والأمة وحمايتها ودفعها وتطويرها نحو التقدم. وهي بذلك تعبير عن رسالة الإسلام نفسه[47].

- قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ ٱلَّذِينَ إِن مَّكَّنَّٰهُمْ فِي ٱلْأَرْضِ أَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُاْ ٱلزَّكَوٰةَ وَأَمَرُواْ بِٱلْمَعْرُوفِ وَنَهَوْاْ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ۗ وَلِلَّهِ عَٰقِبَةُ ٱلْأُمُورِ ﴾ الحج: ٤١ .

إن البرنامج الشامل لعمل الدولة الإسلامية هو إعمار العالم وما يرتبط به من جوانب قانونية واجتماعية وفكرية وسياسية.

- قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّواْ ٱلْأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُواْ بِٱلْعَدْلِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِۦٓ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ سَمِيعًۢا بَصِيرًا ﴾ النساء: ٥٨.
- قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ وَلَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ وَتُدْلُواْ بِهَآ إِلَى ٱلْحُكَّامِ لِتَأْكُلُواْ فَرِيقًا مِّنْ أَمْوَٰلِ ٱلنَّاسِ بِٱلْإِثْمِ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾ البقرة: ١٨٨.
- قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ ۖ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ ۚ ﴾ آل عمران: ١٥٩.
- قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنْ أَهْلِ ٱلْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ كَىْ لَا يَكُونَ دُولَةًۢ بَيْنَ ٱلْأَغْنِيَآءِ مِنكُمْ ۚ وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُواْ ۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلْعِقَابِ ﴾ الحشر: ٧.
- قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم ﴾ التوبة: ١٠٣.

- قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱلْعَٰمِلِينَ عَلَيْهَا وَٱلْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِى ٱلرِّقَابِ وَٱلْغَٰرِمِينَ وَفِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ ۖ فَرِيضَةً مِّنَ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴾ التوبة: ٦٠.

وهي مسؤولة عن إقامة العدل الاقتصادي وغير الاقتصادي بوصفه القوة الدافعة للعمل والبناء الحضاري بما يوفره من مساواة وسعادة وخير للمجتمع. ذلك أن العدل هو الغاية المقصودة من الدين ولهذا أمر الله تعالى المسلمين إقامته ولو على أنفسهم ووالديهم والاقربين، وجعل العدل في الحكم وفي القول فرضا في كتابه العزيز.

- قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَٰنِ وَإِيتَآيِٕ ذِى ٱلْقُرْبَىٰ ﴾ النحل: ٩٠.

- قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ كُونُوا۟ قَوَّٰمِينَ بِٱلْقِسْطِ شُهَدَآءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰٓ أَنفُسِكُمْ أَوِ ٱلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ ﴾ النساء: ١٣٥.

وهي المسؤولة عن تحقيق النفع العام لكل ما يمثله من حاجات ضرورية وغير اقتصادية.

- قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ وَتَعَاوَنُوا۟ عَلَى ٱلْبِرِّ وَٱلتَّقْوَىٰ ۖ وَلَا تَعَاوَنُوا۟ عَلَى ٱلْإِثْمِ وَٱلْعُدْوَٰنِ ﴾ المائدة: ٢.

وهي المسؤولة عن رقابة النشاط الحضاري، فهي دولة شاملة محيطة بالحياة الإنسانية بأسرها، وتطبع كل فرع من فروعها بطابع نظرتها الخلقية وبرنامجها الإسلامي، وهذا لا يعني أبداً أن توصف الدولة الإسلامية بالتسلط الشمولي المطلق أو التسلط الفردي فليس في دولة الإسلام سلب لحرية الإنسان، وإنما هو الاعتدال في كل مجالات الحياة(48).

وهي بذلك تشكل امتدادا لقوى الإنسان الفاعلة في البناء الحضاري حين تعجز بعض قواه أو كلها عن إدامة وجوده.

مصادر الفصل

(1) د. عماد الدين خليل- حول تشكيل العقل المسلم- ص33.
(2) البيضاوي- أنوار التنزيل وأسرار التأويل- ص7.
(3) د. عبد المجيد احمد أبو سليمان -أزمة العقل المسلم- ص 128.
(4) نفسه- ص 145-146.
(5) يوسف القرضاوي-العبادة في الإسلام- ص 251.
(6) أبو حامد الغزالي -إحياء علوم الدين ج/ 4- ص213.
(7) اريك فروم- الإنسان بين الجوهر والمظهر- ص 46.
(8) نفسه- ص 47.
(9) القاضي عبد الجبار -المغني- جـ/ 11- ص293.
(10) نفسه- ص 293-513.
(11) الشهرستاني-الملل والنحل- ص 56.
(12) القاضي عبد الجبار-شرح الأصول الخمسة- ص 423.
(13) الخياط -الانتصار- ص 70.
(14) القاضي عبد الجبار-المغني جـ6- ص3 وما بعدها.
(15) نفسه- ص 42 وما بعدها.
(16) نفسه- ص 45.
(17) الجرجاني-التعريفات- ص 18.
(18) القاضي عبد الجبار -شرح الأصول الخمسة- ص 396.
(19) النيسابوري -كتاب القلائد في تصحيح العقائد- ص 97.
(20) حسني زينة -العقل عند المعتزلة- ص45.
(21) د. عماد الدين خليل -التفسير الإسلامي للتاريخ- ص 149.
(22) النسفي - تفسير النسفي جـ/2- ص 750.
(23) د.إبراهيم احمد عمر- العلم والإيمان- ص 42.
(24) نفسه ص 52-54.
(25) أبو حامد الغزالي- إحياء علوم الدين جـ/1- ص 77.
(26) الكندي- رسائل الكندي جـ/1 تحقيق أبو ريده- ص 97.

(27) عمر فروخ- تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون- ص 308-310.

(28) ذكره قدري حافظ طوقان في مقام العقل عند العرب- ص 111.

(29) نفسه- ص 135-136.

(30) البيروني- الجماهر في معرفة الجواهر- ص 4.

(31) د. محمود علي حماية- ابن حزم ومنهجه في دراسة الأديان- ص 180.

(32) ابن رشد- فصل المقال... تحقيق د.محمد عمارة- ص 31.

(33) نفسه- ص 31.

(34) الفارابي- آراء أهل المدينة الفاضلة- ص 95.

(35) نفسه- 96.

(36) نفسه- 97.

(37) نفسه- ص 98.

(38) نفسه- ص 103-104.

(39) د. عباس حلمي الحلي- آراء الفارابي في الدولة والمجتمع الإنساني والتخطيط الاقتصادي- ندوة الفارابي والحضارة الإنسانية في بغداد 1975- ص497.

(40) نفسه- ص 499.

(41) أبو حامد الغزالي- إحياء علوم الدين، ج/ 1- ص17.

(42) نفسه- ص 17.

(43) (*) لقد أشار المستشرق فرانتشيشيك بوهينسكي في دراسته (موقف الإسلام من التصنيع) إلى (عز الإسلام) واثر التصنيع فيه. مجلة الاستشراق العدد الرابع شباط/ 1990 ص 152.

(44) الغزالي- إحياء علوم الدين ج/ 1- ص 17.

(45) المقريزي- إغاثة الأمة بكشف الغمة- ص 86.

(46) نفسه- ص 134.

(47) الغزالي- إحياء علوم الدين جـ/4- ص 78.

(48) د. محمد فتحي عثمان- من أصول الفكر السياسي الإسلامي- ص 237.

(49) نفسه- ص 319.

الفصل الثاني

الفكر الاقتصادي عند الجاحظ

الفكر الاقتصادي عند الجاحظ

اشتهر الجاحظ 150هـ-255هـ أديبا ناقدا أكثر من كونه (أصولياً) شكلت أراؤه (الأصولية) تياراً مستقلاً في الفكر الاعتزالي عرف بـ "الجاحظية" وان ما اسهم به الجاحظ في حقول المعرفة الأخرى، الاجتماعية والاقتصادية، لم يلق الاهتمام الكافي والجدير به من قبل المتخصصين لا سيما آراءه الاقتصادية وهذا الجانب المهمل من انجازه المعرفي سيكون مدار بحثنا في هذا الفصل.

لقد أنجز الجاحظ كتباً ورسائل عدة في حقول المعرفة المختلفة، الأدب والأخلاق والسياسة والاجتماع والتربية والتاريخ والجغرافية والتفسير والفلسفة والطبيعة، وكان من بين انجازاته المعرفية كتب ورسائل في الاقتصاد الإسلامي، مثل رسالة "المعاد والمعاش" "التبصر بالتجارة" وكتاب "البلدان" وكتاب "البخلاء" ناهيك عن الأفكار الاقتصادية الأخرى المبثوثة ين طيات رسائله الأخرى المعروفة.

أما كتبه المفقودة التي يشير إليها في مقدمة كتاب "الحيوان"[1] فهي أكثر، ومعظمها كتب تدلل عنواناتها على مضامينها الاقتصادية، وهي:

1- أقسام فضول الصناعات.

2- كتاب الزرع والنخل والزيتون والأعناب.

3- مراتب التجارات.

4- كتاب المعادن.

5- القول في الأرزاق والإنفاقات.

6- تجرد التجار الحرفاء.

7- الاحتيال للودائع.

لقد كان الجاحظ في ميدان الاقتصاد عقلاً اقتصادياً كبيراً، ذا بصيرة واعية عميقة طالما ركز على وحدة العلم والعمل في بناء العالم، فان الله تعالى كما قال

الجاحظ "لم يعلّم الناس ليكونوا عـالمين، دون أن يكونـوا عـالمين، بـل علمهـم ليعملوا"[2].

ويرى الجاحظ أن اختلاف النشاط الإنساني على الصعيد العالمي، إنمـا هـو تسخير من الله تعالى بالأسباب والعلل التي تقابل تلك الأمور وتصلح لتلك المعاني، فهو يفسر اختلاف النشاطات الإنسانية والاجتماعية والاقتـصادية علـى الـصعيد الدولي كما يأتي: "كل أمة وقرن وكل جيل وبني أب وجـدتهم قـد برعـوا فـي الصناعات وفضلوا الناس في البيان أو فاقوهم في الآداب أو في تأسيس الملـك أو في البصر بالحرب فإنك لا تجدهم في الغاية وفي أقصى النهايـة إلا أن يكـون الله تعالى قد سخرهم لذلك المعنى بالأسباب وقصرهم عليه بالعلل التـي تقابـل تلـك الأمور وتصلح لتلك المعاني لأن من كان منقسم الهوى مـشترك الـرأي متـشعب النفس غير موفر على ذلك الشيء ولا مهيأ له لم يحذق من تلك الأشياء شيئا بأسره ولم يبلغ فيه غايته كأهل الصين في الصناعات، واليونانيين في الحكم والآداب.. ألا ترى أن اليونانيين الذين نظروا في العلل ثم لم يكونوا تجاراً ولا صناعاً بأكفهم ولا أصحاب زرع وفلاحة وبناء وغرس ولا أصحاب جمع ومنع وحرص وكد وكانـت الملوك تفر عنهم وتجري عليهم كفايتهم فنظروا حين نظروا بأنفس مجتمعة وقـوة وافرة، وأذهان فارغة حتى استخرجوا الآلات والأدوات والملاهي التي تكون جماما للنفس وراحة بعد الكد .... وصاغوا مـن المنـافع كالقرسـطونات والقبانـات والإسطرلابات وآلة الساعات...... وكالطـب والحـساب والهندسـة....... وآلات الحرب..... وغير ذلك مما يطول ذكره..... يرغبون في العلم ويرغبون في العمل"[3].

إن بصيرة الجاحظ الاقتصادية قادته وهـو يفـسر التقـسيم الـدولي للعمـل والنشاطات الإنسانية الأخرى إلى معرفة تقسيم العمل، من خلال وصـفه لمناقـب الترك الذين كانت الحرب والصناعات الحربية هي شغلهم الأثير.

يعد الجاحظ براعة التركي في صناعة السيف منقبة له، في حين إن (السيف إلى أن يتقلده متقلد أو يضرب به ضارب قد مر على أيد كثيرة وعلى طبقات من الصناع كل واحد منهم لا يعمل عمل صاحبه ولا يحسنه ولا يدعيه ولا يتكلفه لأن الذي يذيب حديد السيف ويميعه ويصفيه ويهذبه غير الذي يمده ويمطله (يطوله) والذي يمده ويمطله غير الذي يطبعه ويسوي متنه ويقيم خشيبته، والذي يطبعه ويسوي متنه غير الذي يسقيه ويرهفه، والذي يرهفه غير الذي يركّب قبيعته ويستوثق من ميلانه والذي يعمل مسامير السيلان وشاربي القبيعة (أنفان طويلان في أصل قائم السيف) ونصل السيف غير الذي ينحت خشب غمده، والذي ينحت خشب غمده غير الذي يدبغ جلده والذي يدبغ جلده غير الذي يحليه، والذي يحلّيه ويركّب نعله غير الذي يخرز حمائله. وكذلك السرج وحالات السهم والجعبة والرمح وجميع السلاح مما هو جارح أو جنة. والتركي يعمل هذا كله بنفسه من ابتدائه إلى غايته ولا يستعين برفيق...)[4].

وبغية الوقوف على الإنجاز المعرفي الاقتصادي للجاحظ سنتناوله عبر المحاور الثلاثة الآتية:-

2-1: "رسالة المعاد والمعاش"[*]

رؤية أصولية للاقتصاد الإسلامي

يعد انشغال العقل بالاقتصاد، وصدور الاقتصاد عن منهج عقلاني، واحداً من مشاغل العقل الحضارية، والفكر الاقتصادي عند الأصوليين يعد تجسيدا لهذه القضية، فالعقل المسلم بقدر ما كان منشغلا بأمر الآخرة، كان كذلك في أمور الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والتربوية والأخلاقية ومتطلباتها التنموية الزراعية والصناعية والتجارية والخدمية، وهذا تجسيد للمنهج القرآني الداعي إلى التوازن بين أمور الدنيا ومتطلباتها من جهة، وأمور الآخرة ومتطلباتها من جهة أخرى، قَالَ تَعَالَى: ﴿ وَٱبْتَغِ فِيمَآ ءَاتَىٰكَ ٱللَّهُ ٱلدَّارَ ٱلْءَاخِرَةَ ۖ وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ ٱلدُّنْيَا ۖ وَأَحْسِن كَمَآ

أَحْسَنَ ٱللَّهُ إِلَيْكَ ۖ وَلَا تَبْغِ ٱلْفَسَادَ فِى ٱلْأَرْضِ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُفْسِدِينَ ﴾ القصص: ٧٧ وهو التوازن الشمولي بين المادي والروحي في رؤية العالم والحياة والمجتمع والإنسان.

وهذا لا يعني أن الاقتصاد هو نتاج معرفي محض، بل هو نتاج معرفي/ عملي، فجدل المعرفة/ عمل في الاقتصاد هو الذي يعطيه دوره في البناء الحضاري، فإذا كان الاقتصاد نشاطا إجرائيا. فان قيمة هذه الإجراءات هي بمدى ارتباطها بالنظرية، وبالتحديد نظرية في المعرفة، بوصفها المجال الذي يفسر آلية العقل في إنتاج المعرفة في إطار علاقته بالحس والوجود والوحي.

لقد وثق الجاحظ بسلطة العقل والإرادة والتجربة في تنظيم الوجود والمعرفة، وتحقيق التقدم الحضاري، ثقة عالية، فهو من القائلين بان المعارف ضرورية متولدة إما من الحس وإما من النظر، وان الإنسان في تحصيله للمعرفة ليس له إلا توجيه الإرادة[(5)]. وهو يرى أن العقل ينمو بالتجارب وان المعرفة هي حصيلة هذه التجارب[(6)]. ومن هنا جاء فكره الاقتصادي معبرا عن قدرة عقلية/ تجريبية كبيرة في وعي المشكلات الاقتصادية والاجتماعية ومعالجتها في إطار البيئة التي أكد الجاحظ على أهميتها في التأثير على البنية النفسية والاجتماعية والاقتصادية للمجتمعات البشرية، كما سنرى في كتاب "البلدان".

وأولى الخطوات المهمة في عملية إعادة تنظيم الفكر الاقتصادي عند الجاحظ هي ضرورة الوقوف على منهجه ورؤيته الأصولية الإسلامية لطبيعة النشاط الاقتصادي (المعاش) ومكانته الحضارية.

بين قطبي (المعاد والمعاش) تدور رحى الاقتصاد الإسلامي، هكذا تبدوا المسألة –وهي كذلك– عند الجاحظ. تجمعهما متطلبات إيمانية وعقلية واحدة، فأصول "أمور التدبير في الدين والدنيا واحدة، فما فسدت فيه المعاملة في الدين فسدت فيه المعاملة في الدنيا وكل أمر لم يصلح في معاملات الدنيا لم يصلح في معاملات الدين" ص8.

ولكي يكون تدبير أمور المعاد والمعاش سديداً لابد من العقل، فهو رائد الإنسان في معرفة الأسباب والعلل، إذ "لا يكون بك وحشة إلى معرفة كثير مما يغيب عنك إذا عرفت العلل والأسباب "(ص8) لأنك "حكمت وكيل الله عندك –وهو عقلك– على هواك وألقيت إليه أزمة أمرك، فسلك بك طريق السلامة وأسلمك إلى العاقبة المحمودة .... فأخرجك سليم الدين وافر المروءة نقي العرض، كثير البر آمن الجدة.... وذلك سبيل من كان ميله إلى الله أكثر من ميله إلى هواه" (ص 2-3).

لذلك "واجب على كل حكيم أن يحسن الارتياد لموضع البغية، وأن يتثبت أسباب الأمور ويمهد لعواقبها فإنما حمدت العلماء بحسن التثبت في أوائل الأمور، واستشفافهم بعقولهم ما تجئ به العواقب، فيعملون عند استقبالها ما تؤول به الحالات في استدبارها وبقدر تفاوتهم في ذلك تستبين فضائلهم، وأما معرفة الأمور عند تكشفها وما يظهر من خفياتها، فذلك أمر يعتدل فيه الفاضل والمفضول والعالمون والجاهلون" (ص2).

وفي هذه العبارة يكمن جوهر المنهج العقلاني للجاحظ الذي يقوم على النقاط الآتية:-

1- اختيار وتحديد الهدف: "حسن الاختيار لموضع البغية" لان في تحديد الهدف تنظيم لكل خطوات متابعته وطرق الوصول إليه. إن وضع (التكامل الاقتصاد العربي) –على سبيل المثال– هدفا للنشاط الاقتصادي يفرض علينا بالضرورة اختيار وسائل تحقيقه، ومتابعة عملية التنفيذ ومعالجة الانحرافات التي تحدث في التطبيق.

إن القدرة على وضع الأهداف العليا وتحقيقها تعد الخطوة الصحيحة على طريق تنظيم الوجود الحضاري.

2- معرفة الأسباب والعواقب: إذ أن موضوع الهدف يفترض وعي الارتباطات بين الأسباب والنتائج، وفي هذا إشارة إلى الاهتمام بالمستقبل.

3- اعتماد التخطيط: فالتخطيط هو عملية تحديد الهدف واستشراف النتائج ومتابعة التنفيذ لتقويم الانحراف في عملية التحقيق[7].

إن عملية التخطيط العقلانية هذه تقوم على أسس يحددها الجاحظ بالآتي:-

1- تقوى الله: "فانه جماع كل خير وسبب كل نجاة ولقاح كل رشد، هي أحرز حرز وأقوى معين، وأمنع جنة، هي الجامعة محبة قلوب العباد، والمستقبلة بك محبة من لا تجري عليهم نعمك، فاجعلها عدتك وسلاحك واجعل أمر الله ونهيه نصب عينيك" (ص 9).

2- الحذر: "الحذر من الاغترار بالله والادهان في أمره، والاستهانة بعزائمه والأمن بمكره فقد رأيت آثاره في أهل ولايته وعداوته، كيف جعلهم للماضين عبرة وللغابرين مثلاً" (ص 9).

3- الطاعة: "واعلم أن خلقه كلهم بريته، لا وصلة بينه وبين احد منهم إلا الطاعة، فأولاهم به أكثرهم تزيدا في طاعته، وما خالف هذا فإنه أماني وغرور" (ص 9).

4- الابتلاء: "وقد مكن الله لك من أسباب المقدرة ومهد لك في تمكين الغنى والبسطة ما لم تنحله بحيلة ولم تلقنه بقوة، لولا فضله وطوله، ولكنه مكنك ليبلو خبرك ويختبر شكرك ويحصي سعيك، ويكتب أثرك، ثم يوفيك أجرك..... ولله ابتلاء في خلقه - والابتلاء هو الاختبار. ابتلاء بنعمة وابتلاء بمصيبة، وبقدر عظمها يجب التكليف من الله عليها، فبقدر ما خولك من النعمة يستأديك الشكر، ولو تقصى الله على خلقه لعذبهم، ولذلك قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ وَلَوْ يُؤَاخِذُ ٱللَّهُ ٱلنَّاسَ بِمَا كَسَبُوا۟ مَا تَرَكَ عَلَىٰ ظَهْرِهَا مِن

دَآبَّةٍ ﴾ فاطر: ٤٥، ولكن قبل التوبة، وأقال العثرة، وجعل بالحسنة أضعافها" (ص 9).

5- العدالة: "إن الحكم في الآخرة هو الحكم في الدنيا، ميزان قسط، وحكم عدل، وقد قال الله قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ فَمَن ثَقُلَتْ مَوَٰزِينُهُۥ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ﴿١٠٢﴾ وَمَنْ خَفَّتْ مَوَٰزِينُهُۥ فَأُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ خَسِرُوٓاْ أَنفُسَهُمْ فِى جَهَنَّمَ خَٰلِدُونَ ﴾ المؤمنون: ١٠٢ - ١٠٣ وهذا مثل ضربه الله لان الناس يعلمون أن لو وضع في إحدى كفتي الميزان شيء ولم يك في الأخرى قليل ولا كثير، لم يكن للوزن معنى يعقل، وذلك أن أحدا من الخلق لا يخلو من هفوة أو زلة أو غفلة، فاخبر أن من كانت حسناته الراجحة على سيئاته، مع الندم على السيئات، كان على سبيل النجاة وطريق الفوز بالإفلاح. ومن مالت سيئاته بحسناته كان العطب والعذاب أولى به. وكذلك حكمه في الدنيا، لأنه قد تولى أولياء من خلقه وشهد لهم بالعدالة، وقد عاتبهم في بعض الأمور لغلبة الصلاح في أفعالهم وإن هفوا، وتبرأ من آخرين وعاداهم لغلبة الجور على أفاعيلهم وإن أحسنوا في بعض الأمور، وكذلك جرت معاملات الخلق بينهم، يعدّلون العادل بالغالب من فعله وربما أساء، ويفسقون الفاسق وربما أحسن، وإنما الأمور بعواقبها" (ص 10).

ولان الجاحظ من المفكرين الذين أعطوا للطبائع أهمية في التكوين الإنساني فانه يؤكد على دور العقل والوحي في تنظيم هذه الطبيعة. وتوجيهها بما يحقق الصلاح الاجتماعي والاقتصادي: "اعلم أن الله جل ثناؤه خلق خلقه ثم طبعهم على حب اجترار المنافع ودفع المضار، وبعض ما كان بخلاف ذلك، هذا فيهم طبع مركب وجبلّة مفطورة... وبقدر زيادة ذلك ونقصانه تزيد المحبة والبغضاء.... وهاتان خلتان داخل فيهما جميع محاب العباد ومكارههم، والنفس طبعها حب الراحة والدعة والازدياد والعلو والعز والغلبة والاستطراف والتنوق وجميع ما تستلذ

الحواس من المناظر الحسنة والروائح العبقة والطعوم الطيبة والأصوات الموفقة والملامس اللذيذة ومما كرهته في طباعهم أضداد ما وصفت لك وخلافه... فهذه الخلال التي يجمعها خلتان، غرائز في الفطر وكوامن في الطبع جبلة ثابته وشيمة مخلوقه على أنها في بعض أكثر منها في بعض، ولا يعلم قدر القلة والكثرة إلا الذي دبرهم. فلما كانت هذه طبائعهم انشأ لهم من الأرض أرزاقهم وجعل في ذلك ملاذا لجميع حواسهم، فتعلقت به قلوبهم وتطلعت إليه أنفسهم، فلو تركهم واصل الطبيعة مع ما مكن لهم من الأرزاق المشتهاة في طبائعهم، طاروا إلى طاعة الهوى وذهب التعاطف والتبار، وإذا ذهبا كان ذلك سببا للفساد وانقطاع التناسل وفناء الدنيا وأهلها، لأن طبع النفس لا يسلس بعطية قليل ولا كثير مما حوته، حتى تعوض أكثر مما تعطي إما عاجلا وإما آجلا مما تستلذه حواسها" (ص 11-12).

إنها رؤية واقعية للنفس الإنسانية في دائرة النشاط الاقتصادي بوصفه جلب منافع ودفع مضار، على صعيد الإنتاج والتوزيع والاستهلاك، إن ترك الطبيعة الإنسانية على الوضع الذي صورها الجاحظ يعني الفوضى الاقتصادية والاجتماعية وغياب العدالة والبر والإحسان.

لذلك كان التأدب بالأدب الإلهي ضرورة لدعم مسيرة النشاط الاقتصادي إسلامياً: "فعلم الله أنهم لا يتعاطفون ولا يتواصلون ولا ينقادون إلا بالتأدب، وان التأديب ليس إلا بالأمر والنهي، وان الأمر والنهي غير ناجعين فيهم إلا بالترغيب والترهيب اللذين في طباعهم..... ثم أقام الرغبة والرهبة على حدود العدل وموازين النصفة، وعدلهم تعديلا متفقا: قَالَ تَعَالَى: ﴿ فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ ۝٧ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُۥ ﴾ الزلزلة: ٧ - ٨ (ص 12-13).

أما بشأن التنظيم العقلاني لهذه الطبائع فهي عند الجاحظ على النحو الآتي:-

1- الدقة والوضوح في الممارسة: "إجراءك الأمور مجاريها واستعمالك الأشياء على وجوهها" (ص 14).

2- الانسجام بين المقدمة والنتيجة: "أنه متى كان الأول منها وجب ما بعده لابد منه، فأحذر المقدمات التي يعقبها المكروه، واحرص على توطيد الأمور التي على أثرها السلامة" (ص 17).

3- دقة التخطيط: "إصابة التدبير توجب بقاء النعمة، والاستهانة توجب التباغي، والتباغي مقدمة الشر وسبب البوار" (ص 17).

4- التوازن: "ولكل شيء من هذه إفراط وتقصير، وإنما تصح نتائجها إذا أقيمت على حدودها فالإفراط في الجود يوجب التبذير، والإفراط في التواضع يوجب المذلة.... والإفراط في جر المنفعة غنى لمن أفرطت في نفعه عنك" (ص 18).

إنه منطق عقلاني رائع في إدارة الجهد الإنساني في المجال الاقتصادي، واستكمالا لهذا المنطق، وبغية الارتقاء بالنشاط الاقتصادي ومن خلاله بالإنسان.... فلا بد من العمل بوصفه المجال الحيوي لبناء النفس الإنسانية ولبناء المجتمع والحضارة: "واحذر كل الحذر أن يختدعك الشيطان عن الحزم، فيمثل لك التواني في صورة التوكل ويسلبك الحذر ويورثك الهوينا باحالتك على الأقدار، فان الله إنما أمر بالتوكل عند انقطاع الحيل والتسليم للقضاء بعد الأعذار، بذلك انزل كتابه وأمضى سننه، فقال: قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ خُذُواْ حِذْرَكُمْ ﴿٧١﴾ ﴾ النساء: ٧١ قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ وَلَا تُلْقُواْ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى ٱلتَّهْلُكَةِ ﴿١٩٥﴾ ﴾ البقرة: ١٩٥، وقول النبي ﷺ "أعقلها وتوكل" (ص 18).

إن التواني والتوكل نفي للعمل وإخلال بسنة الله في الأرض، لذلك لابد من الالتزام به وعيشه بكفاءة واستمرار... فهو سبب تكوين الخبرة: "إن أكثر الأمور إنما هو على العادة وما تُضرّى عليه النفوس... فَرُضْ نفسك على كل أمر محمود العاقبة وضَرِّها بكل ما لا يذم من الأخلاق، يصر ذلك طباعاً وينسب إليك منه أكثر مما أنت عليه" (ص 19).

ويواصل الجاحظ تنظيمه لشؤون الاقتصاد في إطار منهجه العقلاني هذا، فينتقل إلى سبل التعامل مع (المال) فيؤكد على ضرورة تثميره: "إن تثمير المال آلة للمكارم وعون على الدين ومتألف للإخوان... واعلم أن السرف لا بقاء معه لكثير ولا تثمير معه لقليل ولا تصلح عليه دنيا ولا دين.... وتأدب بما أدب الله نبيه فقال: ﴿ وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ ٱلْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا ﴾ الإسراء: ٢٩ (ص 19).

والتثمير عنده ليس فقط في مجال (المال). وإنما كذلك في مجال العقل/ الخبرة: "واعلم أن لكل امرئ سيداً من عمله ساهلته فيه نفسه وسلس له فيه هواه، فتحفظ ذلك من نفسك وتقاضها الزيادة فيه ورُضها على تثميره والمواظبة عليه" (ص 33).

إنه تأكيد على أهمية التدريب في إعداد الكوادر العاملة في المجالات والاختصاصات كافة، وتأكيد على أهمية (الإنسان) في العملية الاقتصادية.

وفي مجال تأكيده على أهمية الموارد المالية فانه يرفض "المخاطرة" بالمال إلا فيما كان أمراً واجباً في الدين أو خوفاً لعار تسب به الأعقاب... "واعلم أن الجبن جبنان والشجاعة شجاعتان، وليس تكون الشجاعة والجبن إلا في كل أمر لا يدري ما عاقبته يخاطر فيه بالأنفس والأموال. فإذا أردت الحزم في ذلك فلا تشجعن نفسك على أمر أبدا إلا والذي ترجو من نفعه في العاقبة أعظم مما تبذل فيه في المستقبل، ثم يكون الرجاء في ذلك اغلب عليك من الخوف، وهاهنا موضع يحتاج فيه إلى النظر، فان كان ذلك أمراً واجباً في الدين أو خوفاً لعار تسب به الأعقاب فأنت معذور بالمخاطرة فيه بنفسك ومالك. وان كان أمرا تعظم منفعته للدنيا إلا أنك لا تناله إلا بالخِطار بمهجة نفسك أو بتعريض كل مالك للتلف، فالإقدام على مثل هذا ليس بشجاعة ولكن حماقة بينة عند جميع الحكماء" (ص 20).

لذلك لابد من سلوك اقتصادي رشيد يسهم في تنظيم النشاط الاقتصادي وتنعكس نتائجه بناءة في تطوير المجتمع ودفعه إلى الأمام. وهنا يقترح الجاحظ النقاط الآتية:

1- "أن لا تولي جسائم تصرفك وتقلد مهم أمورك ووثائق تدبيرك إلا امرءا صلاحه موصول بصلاحك، وبقاء النعمة عليك هو بقاء النعمة عليه" (ص 34) وهذه مسألة تقع مهمة انجازها والإعانة عليها على الدولة بالدرجة الأساس.

2- "وان لا تأنس أو تغتر بمن تعلم أن بصلاحك فساده وبارتفاعك انحطاطه وبسلامتك عطبه" (ص 34) وهي مسألة تقع مهمة انجازها والقيام بها على القطاع الخاص بالدرجة الأساس.

3- "وان تجعل مالك كله في عقدة واحدة. أو حيز واحد أو وجه منفرد إن اجتاحه جائحة، أو نابته نائبه بقيت حسيراً. وقد قال بعض الحكماء، فرقوا المنية واطلبوا الأرباح بكل شعب" (ص 34) وهي مسألة تقع مهمة انجازها والقيام بها على الدولة والقطاع الخاص ذلك أن تنويع مصادر الاستثمار ضمان لتدفق الإيرادات والدخل على مستوى الدولة، أو القطاع الخاص، هكذا يريد أن يقول الجاحظ فيما نعلم...

2-2: كتاب "البلدان"(*)- البيئة والاقتصاد.

يعد كتاب "البلدان" دراسة متقدمة لأثر البيئة في النشاط والتكوين الاقتصادي والاجتماعي، وكذلك للظواهر والفعاليات الاقتصادية المختلفة كالتضخم والأسعار والنقود.

يعد الجاحظ البيئة مؤثراً أساسا في التكوين الاقتصادي والاجتماعي للبلدان في إطار حركة الزمان، ففي مقدمة كتاب "البلدان" يرد الجاحظ على نظرية ينقلها على لسان من طلب منه كتابة كتاب في البلدان مفادها "أن الناس بأزمانهم أشبه منهم بآبائهم" (ص 462) رافضا هذه النظرية السكونية مؤكداً على مكانة البلد/ البيئة

وحركة/ تصرف الزمان في عملية التطور الاجتماعي والاقتصادي: "ونسيت ابقاك الله عمل البلدان وتصرف الزمان وآثارها في الصور والأخلاق، وفي الشمائل والاداب، وفي اللغات والشهوات، وفي الهمم والهيئات، وفي المكاسب والصناعات، على ما دبر الله تعالى من ذلك بالحكم اللطيفة والتدابير العجيبة" (ص 462).

لقد درس الجاحظ البلدان منطلقاً من رؤية علمية تاريخية تأخذ بعين الاعتبار التسلسل التاريخي لأهميتها بعيداً عن الرؤية العاطفية لها على الرغم من أهمية حب الوطن، إذ، "لولا يجب من تقديم ما قدم الله وتأخير ما أخر لكان الغالب على النفوس ذكر الأوطان وموقعها من قلب الإنسان، وقد قال الأول عمر الله البلدان بحب الأوطان" (ص 463) أي كان ابتدأ بالبصرة موطنه التي يحبها ويجلها كثيراً.

وكأني بالجاحظ في هذا المدخل يؤكد على أن ارتباط الإنسان بوطنه هو العامل الحاسم في المشاركة في بنائه واعماره... فهو أهم المحفزات المعنوية في دعم النشاط الاقتصادي وتطويره، إذ لولا هذا الحب: "ما سكن أهل الغياض والأدغال في الغمق واللثق، ولما سكنوا مع البعوض والهمج، ولما سكن الفلاح في قلل الجبال، ولما أقام أصحاب البراري مع الذئاب والأفاعي..... وكذلك تكون أحوالهم في اختيار المكاسب والصناعات وفي اختيار الأسماء والشهوات" (ص 463).

إن هذا الارتباط والتكيف مع البيئة يفرض نمطاً "من النشاط الاقتصادي المتمثل بصناعات معينة وزراعة معينة ومكاسب أخرى كذلك، بحكم طبيعة الموارد الاقتصادية والمتاحة، ومن هنا يكون النشاط الاقتصادي اختيارا في إطار معطيات الطبيعة ومواردها وليس بفعل عوامل خارجية تفرضها بلدان أخرى تبعا لمصالحها: "ألا تراهم قد اختاروا ما هو أقبح على ما هو أحسن من الأسماء والصناعات ومن المنازل والديارات من غير أن يكونوا خدعوا واستكرهوا... " (ص 464) وبهذا يكون النشاط الاقتصادي في إطار المعطيات البيئية المعينة قاعدة للتكامل الاقتصادي مع بلد آخر تختلف معطيات بيئته وموارده.

إن الخروج عن هذا الاختيار سيقود بالتأكيد إلى نهب موارد البلدان الأخرى وما يجره هذا من صراعات وحروب وتبعية... هذا ما يؤكده الجاحظ في عبارته الآتية:

"ولو اجتمعوا على اختيار ما هو ارفع، ورفض ما هو أوضع من اسم وكيفية، وفي تجارة وصناعة، وفي شهوة وهمة لذهبت المعاملات وبطل التمييز ولوقع التجاذب ثم التغالب ثم التحارب ولصاروا عرضة للتفاني واكلة للبوار" (ص 464).

إذاً، فالحفاظ على التقسيم الدولي للعمل في إطار معطيات الطبيعة، وتنظيم التجارة الدولية وفقاً لذلك هو الاختيار الاقتصادي الضروري لتنظيم العالم في إطار التعاون الحقيقي.

إن التوزيع الجغرافي للموارد الاقتصادية هو شأن الهي، فهكذا خلقت الطبيعة، بمواردها المختلفة، غير أن هذا لا يعني استئثار بلد بها على حساب البلدان الأخرى يستخدمها ورقة ضغط ومساومة كثيراً ما تكون لا أخلاقية ولا إنسانية.

إن التكامل الاقتصادي الدولي على صعيد الموارد الاقتصادية من وجهة نظر الاقتصاد الإسلامي ضرورة اجتماعية واقتصادية، لان حاجات المجتمع المادية لا تستكمل إلا عن طريق التكامل والتعاون بين المجتمعات كافة، وهي واجب اقتصادي أخلاقي أكثر مما هي مسألة ميزة نسبية، إذ أن الميزات النسبية للسلع المختلفة وتحكم التكاليف في إنتاجها على أهميتها، ليست هي المسألة الحاسمة في التوزيع السلعي للإنتاج العالمي، فالموارد الطبيعية هبة الله تعالى للإنسان أينما كان، سخرها لإدامة الحياة وعمارة الكون، وحق التعامل بها ومعها يحدده العمل وتحدده الحاجة الإنسانية أينما كانت، فقد قسم الله تعالى "المصالح بين المقام والضعن، وبين الغربة وألف الوطن، وبين ما هو أربح وأنفع، حين جعل مجاري الأرزاق مع الحركة والطلب، وأكثر من ذلك ما كان مع طول الاغتراب والبعد في المسافة، ليفيدك الأمور فيمكن الاختيار ويحسن الاختيار، والعقل المولود متناهى الحدود، وعقل التجارب لا يوقف منه على حد، ألا ترى أن الله لم يجعل ألف الوطن عليهم

مترصا (محكما) وقيداً مصمتاً (لا جوف فيه) ولم يجعل كفاياتهم مقصورة علـــيهم، محتسبة في أوطانهم" (ص 465).

إن الرائع في هذا التشخيص لتقسيم العمل الدولي هو أن الجاحظ أعطاه بعــداً عقلانياً، ذلك أن العقل المولود الطبيعي الفطري هو عقل متناه عند حدود إمكانيته، في حين أن العقل التجريبي هو عقل إبداعي دائم، وتقسيم العمل الدولي، والتوزيـــع العالمي للموارد فيه ما يخدم تجارب العقل الإبداعية، إذ أن هــذا التقــسيم الــدولي للعمل والموارد يفترض تعدد الخبرات والتجارب واختلافها، وبالتالي تعدد العلــوم والمعارف واختلافها كذلك، الأمر الذي يــوفر للعقــل فــرص الاطــلاع الأكثــر وإمكانيات الإبداع والتطوير المستمرين عن طريق التفاعل الشامل الواعي.

أولا:- البيئة:

أن لعوامل البيئة أثراً "مهما في النشاط الاقتصادي، من حيث طبيعــة الهــواء والمياه والتربة، وقد اهتم الجاحظ بتشخيص هذه العوامل وبيان أثرها فـــي النـــشاط الاقتصادي في المدن والبلدان التي تناولها في كتابه موضـــع الدراســـة. فالمدينـــة المنورة امرها "عجب وفي تربتها وثراها وهوائها دليل وشاهد وبرهان على قــول النبي ﷺ "إنها طيبة تنقي خبثها وتنصع طيبها" لان من دخلها وأقام فيها كائنـــا مـــا كان من الناس فانه يجد في ترتيبها وحيطانها (بساتينها) رائحة الطيب فيها، وكذلك العود وجميع البخور، يضاعف طيبها في تلك البلدة على كل بلد استعمل ذلك الطيب بعينه فيها، وكذلك صياحها (أمر تشتهر به المدينة) والبلح والاطرج والــسفرجل... فان ذكروا طيب سابور بطيب اريح الرياحين وذلك ريـــاح رياحينهـــا وبـــساتينها وأنوارها ولذلك يقوى في زمان ويضعف في زمان. ونحن قد ندخل دجلة في نهـــر الابلة بالأسحار، فنجد تلك الحدائق ونحن في وسط النهر مثلما يجد أهل سابور من تلك الرائحة" (ص 485).

وبيئة المدينة تختلف من حيث التركيب الجوهري لمكوناتها فهي" خلقة فيها وجوهرية منها، وموجود في جميع أحوالها، وان الطيب والمعجونات لتحمل إليها فتزداد فيها طيباً" (ص 485) والدليل على ذلك عند الجاحظ هو طبيعة مراكز بيع النوى، فالناس الذين ينتابون تلك المواضع (فيستنشقون تلك الرائحة، يعجبون بها ويلتمسونها بقدر فرارنا من مواقع النوى عندنا بالعراق ولو كان من النوى المعجوم (الذي لم يطبخ فيلين) ومن نوى الأفواه" (ص 485).

والدليل الآخر هو طبيعة القمح المنتج فيها فهو يختلف عن غيره، إذ "الرجل الذي يأكل بالعراق أربع جرادق (أرغفة) في مقعد واحد من الميساني والموصلي، أنه لا يأكل من أقراص المدينة قرصين، ولو كان ذلك لغلظ فيه أو لفساد كان في حبه وطحينه لكان ذلك في التخم وسوء الاستمراء ولتولد على طول الأيام من ذلك أوجاع وفساد كثير" (ص 486).

ولا يفوت الجاحظ تناول الصحة كأثر من مؤثرات البيئة، فالمدينة التي مواصفاتها كما ذكر، هي بالتأكيد بيئة تتوفر فيها عناصر الصحة وانعدام كثير من الأمراض، فالمدينة كما يذكر الجاحظ "لم يكن بها طاعون قط ولا جذام" (ص 486).

إن حصيلة هذه المكونات البيئية لها تأثيرها كذلك على النشاط العلمي والفكري، فلا عجب في أن نرى شهرة المدينة في الفقه ورجاله (ص 486).

وكذلك الأمر بالنسبة لمصر، فان مصادر المياه التي يوفرها نهر النيل، وطبيعة الأرض ساهمت في مكانة مصر الاقتصادية والعمرانية، فقد بلغ خراجها في زمن عمر بن الخطاب ﷺ أربعة ملايين دينار وهو "يضعف خراج بلاد الروم إذا جمعت أبواب المال من البلاد جميعاً (ص 492).

إن للمياه بوصفها أحد مكونات العوامل البيئية المؤثرة في النشاط الاقتصادي مكانة مهمة في تفكير الجاحظ على الصعيد الاقتصادي، فهو يدرس ويقارن طبيعة المياه في نهري دجلة والفرات ونهر النيل، فالفرات خير من ماء النيل، وأما دجلة

فان ماءها يقطع شهوة الرجال ويذهب بصهيل الخيل، لا يذهب بـــصهيلها إلا مـــع ذهاب نشاطها ونقصان قواها، وان لم يتبسم النازلون عليها أصـــابهم نحـــول فـــي عظامهم، وييس في جلودهم... وجميع العرب النازلين على شاطئ دجلة من بغـــداد إلى البلد لا يرعون الخيل في الصيف على أواريها على شاطئ دجلة ولا يـــسقونها من مائها، لما يخاف عليها من الصرام" (ص 490).

وطبيعة المياه تنعكس في البيئة الاجتماعية والاقتصادية، فطبيعة مياه البـــصرة الرقيقة والصافية واللينة كما يؤكد الجاحظ هي الدليل على (كثرة دورهـــم، وطـــول أعمارهم، وحسن عقولهم، ورفق اكفهم، وخدمتهم لجميع الصناعات، وتقدمهم فـــي ذلك لجميع الناس" (ص 499).

وطبيعة المياه تؤثر على طبيعة التربة، ويستدل الجاحظ علـــى هـــذه الحقيقـــة ببعض المنتجات التي تعتمد التربة في صناعتها، كالكيزان فهي بيـــضاء "وعذوبـــة الماء البائت في قلالهم، وفي لون آجرهم كأنما سبك من مـــح بـــيض، وإذا رأيـــت بناءهم وبياض الجص الأبيض بين الآجر الأصفر لم تجد لذلك شبها اقـــرب مـــن الفضة بين تضاعيف الذهب" (ص 500).

والدليل الآخر على أهمية المياه والتربة ومؤثراتهما البيئية هو طبيعة النخل إذ "تبقى النخلة عشرين ومائة سنة وكأنها قدح (السهم) بينما طبيعة مياه وتربة الكوفـــة تجعل النخلة "معوجة كالمنجل". (ص 501).

ثانيا:- الاقتصاد:

يرصد الجاحظ ظواهر وفعاليات اقتصادية مهمة في كتـــاب البلـــدان، تنـــسجم وطبيعة النشاط التجاري الكبير الذي شهده العصر العباسي الأول وما يفترضه هذا النشاط من تطور في المعاملات النقدية، وما يصاحبه من تأثير لعرض النقـــد فـــي عموم النشاط الاقتصادي والمتغيرات الاقتصادية كالإنتاج والاســـتهلاك والأســـعار والنمو وما إلى ذلك.

لنتفحص الفقرة الآتية ومن ثم نحلل مكوناتها ومفاهيمها الأساسية، حتى نقف على قيمة الرؤية الاقتصادية للجاحظ.

قال الجاحظ: "ليس في الأرض بلدة أرفق بأهلها من بلدة لا يعز فيها النقد، وكل مبيع فيها يمكن، فالشامات وأشباهها، الدينار والدرهم بها عزيزان، والأشياء رخيصة، لبعد المنقل وقلة عدد من يبتاع، ففيما يخرج أرضهم أبدا فضل عن حاجاتهم، والأهواز وبغداد والعسكر يكثر فيما الدراهم، ويعز فيها المبيع، لكثرة عدد الناس وعدد الدراهم، وبالبصرة الأثمان ممكنة والمثمنات ممكنة، وكذلك الصناعات وأجور أصحاب الصناعات، وما ظنك ببلدة يدخلها في البادي من أيام الصرام (أوان إدراك النخل) إلى بعد ذلك بشهر ما بين ألفي سفينة تمرا" وأكثر في كل يوم لا يبيت فيها سفينة واحدة، فان باتت فإنما صاحبها هو الذي يبيتها، لأنه لو كان حط في ألف رطل قيراطا لا نتسف انتسافاً.

ولو أن رجلاً ابتنى داراً يتممها ويكملها ببغداد أو بالكوفة أو بالأهواز أو في موضع من هذه المواضع فبلغت نفقتها مائة ألف درهم، فان البصري إذا بنى مثلها بالبصرة لم ينفق خمسين ألفا، لان الدار إنما يتم بناؤها بالطين واللبن وبالآجر والجص والاجذاع والساج والخشب والحديد والصناع، وكل هذا يمكن بالبصرة على الشطر مما يمكن في غيرها وهذا معروف.

ولم نر بلدة قط تكون أسعارها ممكنة مع كثرة الجماجم بها إلا البصرة، طعامهم أجود الطعام، وسعرهم أرخص الأسعار، وتمرهم أكثر التمور، وريع دبسهم أكثر وعلى طول الزمان اصبر، ببقاء تمرهم الشهريز عشرين سنة... ومن يطمع من جميع أهل النخل أن يبيع فسيلة بسبعين ديناراً أو بحونة (ضرب من التمر) بمائة دينار أو جريبا بألف دينار غير أهل البصرة". (ص 503-504).

إنها، حقاً، تحتوي على حشد من الأفكار الاقتصادية الراصدة لطبيعة النشاط الاقتصادي والعوامل المؤثرة فيه، وهي النقود، والأسعار، والسكان، وكذلك تشمل

على قوانين اقتصادية مهمة تعكس طبيعة العلاقة بين كمية النقود وحجم الإنتاج، وبين كمية النقود وحجم السكان، وبين الأسعار والتكاليف، وتأثير ذلك على طبيعة الطلب، ومستوى المعيشة.

يشير الجاحظ إلى مسألة كانت وما زالت مهمة في التحليل الاقتصادي النقدي، ألا وهي مسألة (عرض النقد) وتأثيراته على مستوى الأسعار. فمن المعروف في النظرية النقدية الكلاسيكية أن زيادة عرض النقد تؤدي إلى ارتفاع المستوى العام للأسعار، واستنادا إلى هذه النظرية جرى تفسير النشاط الاقتصادي بالرؤية الكلاسيكية ومنها ابتدأت النظرية النقدية في التطور على المستوى التحليلي حيث كانت أفكار الاقتصاديين Nicolas Oresme (1325-1382م) و Nicolas Copernic (1473-1543م) و Malestroit، وجون لوك، ودافيد هيوم وكانتيلون، متفقة على أهمية النقود في تقرير التغيرات في مستوى النشاط الاقتصادي على الرغم من اختلاف تفسيرهم لهذه المسألة، ومعلنة بداية عمل النظرية النقدية في تحليل النشاط الاقتصادي وفعاليته النقدية.

ثم جاء "بودان" ليبذل مجهوداً فكريا في استعراض أسباب الغلاء في أوربا لا سيما في فرنسا خلال القرن السادس عشر، فانتهت تلك الجهود إلى نتيجة مفادها أن تغير مستوى النشاط الاقتصادي بشكل ارتفاع مستوى الأسعار وبالتالي انخفاض قيمة النقود هو بفعل وفرة الذهب والفضة، واحتكار السلع، وندرة السلع الضرورية، وبذخ وتبذير الملوك والأمراء ومحاولتهم رفع أسعار السلع التي يرغبون اقتناءها، وكذلك بفعل تخفيض المحتوى المعدني للوحدة النقدية المستخدمة وحدة حساب.

لقد أثرت أفكار بودان في العديد من الاقتصاديين مثل Gerard Malynes (1586- 1641م) و thumas Man (1571- 1641م)، D. Hume وغيرهم. فقد ذكر Malynes بأن وفرة النقود في التداول تجعل كل شيء باهض الثمن،

وذهب بودان إلى عد ارتفاع الأسعار هو نتيجة للتخفيض النقدي ولزيادة المعــادن الثمينة واستعمالها نقوداً في التداول[8].

لقد كان الجاحظ قبلهم دقيقاً في تشخيص هذه الظاهرة النقدية، عندما أشار إلى المسألة عبر الحالات الآتية:-

1- عز الدارهم والدنانير في الشامات، صاحبه رخص في الأشياء، في إطــار قلة عدد من يبتاع، وتوفر فائض من السلع المنتجة. بعبارة معاصرة، فان قلة عرض النقد أدى مع زيادة الإنتاج وقلة الطلب على السلع إلى انخفاض مستوى الأسعار.

2- في الأهواز وبغداد، الحالة معاكسة، إذ تكثر الدراهم، ويعز فيهــا المبيــع لكثرة عدد الناس وعدد الدراهم، بعبارة معاصرة، إن زيادة عرض النقــد وزيادة الطلب أدى إلى ارتفاع مستوى الأسعار.

3- في البصرة، فان الأسعار ممكنة مع كثرة الجماجم. بعبارة معاصرة، فــان حالة البصرة تشكل ظاهرة اقتــصادية فريــدة.... فــإذا كــان المنطــق الاقتصادي يقول بان كثرة السكان –زيادة الطلــب تــؤدي إلــى ارتفــاع الأسعار، فإن الجاحظ يقول ليس الأمر كذلك– متجاهلاً إذ بقــت الأشــياء الأخرى على حالها –فما دام هناك زيادة في العرض تقابل الزيــادة فــي الطلب فان الأسعار تبقى ممكنة في القدرة على تلبية حاجات الناس، ودليله على ذلك اختلاف تكاليف البناء والتشييد في البصرة عنهــا فــي بغــداد والكوفة يومذاك مثلاً.... فإذا كانت تكاليف إنشاء دار في بغداد أو الكوفــة تكلف مائة ألف درهم، فان داراً تشبهها تماماً تشيد فــي البــصرة تكلــف خمسين ألف درهم.

ويشير الجاحظ كذلك إلى مسألة مهمة أخرى، ألا وهي تأثير حجــم الإنتــاج وطبيعته على مستوى الأسعار، فالبلد الذي يعظم إنتاجه دائماً يحافظ على مــستوى

جيد للمعيشة يتمثل في سعر ممكن، وسلع ممكنة، وكذلك صناعات ممكنة، وأجـــور ممكنة، و"ممكن" الجاحظ هنا تعني على مستوى السعر، الانخفاض، وعلى مـــستوى السلع الوفرة وعلى مستوى البضاعة، الكفاءة. وعلى مـــستوى الأجـــور، الكفايـــة والرفاه. أليس هذا ممكنا في بلد يدخلها في اليوم أكثر من ألفي سفينة تنقل التمـــر، وتأتي بسلع أخرى.... لا تبيت واحدة منها في انتظار التحميل أو ما شابه ذلك مـــن متطلبات الموانئ الحديثة؟ واليس هذا ممكنا في بلد لازال التمر يشكل نسبة كبيـــرة من إنتاجه الزراعي وليس هناك من صناعات تعتمد التمر مادة أساسية لها.... توفر للبلد مصدراً غذائياً غنياً بكل شيء؟

لقد كان لموقع البصرة –وما يزال– أهمية اقتصادية كبرى استعرضها الجاحظ بالاتي:-

"ومن العجب لقوم يعيبون البصرة لقرب البحر والبطيحة، ولو اجتهـــد اعلـــم الناس وانطق الناس أن يجمع في كتاب واحد منافع هذه البطيحة وهذه الأجمة لمـــا قدر عليها... وبحق أقول لقد جهدت جهدي أن اجمع منـــافع القـــصب، ومرافقـــه، وأجناسه وجميع تصرفه، وما يجئ منه فما قدرت علية حتى قطعته، وأنا معتـــرف بالعجز مستسلم له، فإما بحرنا هذا فقد طم على كل بحر وأوفى عليه، لان كل بحر في الأرض لم يجعل الله فيه من الخيرات شيئاً إلا بحرنا هذا الموصول ببحر الهند إلى ما لا تذكر، وأنت تسمع بملوحة ماء البحر وتستسقطه وتزري عليه، والبحـــر هو الذي يخلق الله تعالى منه الدر الذي بيعت الواحدة منه بخمـــسين ألـــف دينـــار. ويخلق في جوفه العنبر، وقد تعرفون قدر العنبر فشيء يولّد هذين الجوهرين كيف يحقر؟" (ص 504-505).

إن هذه البيئة الاقتصادية الخصبة بمواردها وموقعها ونشاطها الاقتصادي إنما يدلل عليه حجم خراجها ونسبته إلى خراج العراق كله يومذاك، فعندما كان خـــراج العراق 112 مليون دينار كان خراج البصرة فيه 60 مليون دينار (ص 505).

2-3: التبصر بالتجارة" (*) دراسة في التكامل الاقتصادي الإسلامي

لان الجاحظ واحد من ممثلي العقل المسلم، فحـري بـه إذا أن ينظـر إلـى الممارسات الاقتصادية نظرة عقلانية متفتحة، تقوم على التفسير العلمـي العقلانـي لطبيعة النشاط الاقتصادي الذي ينبغي أن يكون استناداً إلى هذه النظرة مرتكزاً إلى أسس فكرية نظرية تمكن الفاعلين في النشاط الاقتصادي من ممارسة دورهم بوعي وتبصر... أليس التبصر مطلباً عقلانياً وضرورة معرفية؟ ومن هنـا كـان كتـاب "التبصر بالتجارة" دعوة للعاملين فيها بضرورة التبصر في عالمهـا ومـستلزماتها وأهميتها لا سيما وان العصر الذي كتب فيه الجاحظ كتابه هذا كان عصراً طبعتـه التجارة بملامحها وشمولها، وفرضت عليه حاجاتها ومؤسساتها لتكون أساساً ماديـاً قوياً للدولة الإسلامية المترامية الأطراف وفرت لها ولمؤسساتها المختلفة العسكرية والاجتماعية والاقتصادية والفكرية مقومات القوة والصمود والرفاه.

فقد كان لمركز العراق الجغرافي، ووقوعه على طرق المواصـلات البريـة والبحرية واهتمام العباسيين بالتجارة وتشجيعهم لها، وطبيعة التطور الاجتمـاعي، أدى إلى نموها وتوسع فعاليتها إذ امتد النشاط التجاري إلـى المغـرب الأقـصى والأندلس وشرق أفريقيا من جهة، والى الروسيا وحوض البلطيق من جهة ثانيـة، والى الهند والصين وكوريا من جهة ثالثة.

وقد صاحب التطور التجاري هذا تطور في النظام النقدي والمصرفي، ونشأت طبقة رأسمالية أقامت الكثير من الشركات مثل شركة الضمان وشركة المفاوضـة وشركة الوجوه.

وبرزت فئة الصرافين الذين كان دورهم مهماً في تـسليف التجـار وتنـشيط معاملاتهم، كذلك في توسيع نطاق معاملات الائتمان، حتى أن التعامل التجاري في بعض موانئ البصرة.... كان يتم عن طريق الصرافين الذين يـسددون الحـسابات بين التجار دون اضطرارهم إلى الدفع مباشرة في كل صفقة تجارية.

ونتيجة لتطور التجارة وتوسعها فقد ظهرت (السفاتج) واستعملها التجار للدفع في البلاد الأخرى، وكذلك عرفت (الصكوك) والكمبيالات، كانت السفاتج والصكوك تقبل من قبل التجار حتى خارج نطاق الأراضي الإسلامية، وكذلك لعبت معاملات الائتمان دورها الكبير في التجارة وظهرت مؤسسات صيرفية تقوم مقام البنوك في العصر الحاضر ومن هذه بيوت (الجهابذة) الذين خدموا التجارة[9].

ولقد صاحب هذا التطور الاقتصادي تطور في الفكر الاقتصادي كان تعبيراً عنه، ومنظما له في الوقت ذاته، تمثل في الانجازات الفقهية الكبيرة التي عالجت مسائل التجارة والنقد والقروض وغيرها من المعاملات الاقتصادية.

وكان لعلماء أصول الدين دورهم كذلك في التنظير لمسائل التطور الاقتصادي والتجاري الذي شهده المجتمع الإسلامي يوم ذاك، ومن بينهم كان الجاحظ الذي له إسهامات طيبة في بيان الأهمية والمكانة الاجتماعيتين للتجار، برزت في بعض رسائله وكتبه، مثل رسالته في "مدح التجار وذم عمل السلطان" الذي بيّن فيها القيمة الاجتماعية والاقتصادية للنشاط التجاري، فالتجار أهل الفضيلة وسلامة الدين وطيب الطعمة وهم "أروع الناس أبدا واهفاهم عيشا، وآمنهم سربا لأنهم في أفنيتهم كالملوك على أسرتهم يرغب إليهم أهل الحاجات وينزع إليهم ملتمسو البياعات لا تلحقهم الذلة في مكاسبهم ولا تستعبدهم الضرع لمعاملاتهم... وقد علم المسلمون أن خيرة الله تعالى من خلقه وصفيه من عباده والمؤتمن على وصيه من أهل بيت التجارة. وهي معولهم وعليها معتمدهم وهي صناعة سلفهم وسيرة خلفهم .... وقد عبر النبي ﷺ برهة من دهره تاجراً وشخص فيه مسافراً وباع واشترى حاضراً والله اعلم حيث يجعل رسالته، فأي صنف من العلم لم يبلغ التجار فيه غاية أو يأخذوا منه بنصيب أو يكونوا رؤساء أهله وعليتهم، هل كان في التابعين اعلم من سعيد بن المسيب أو انبل وقد كان تاجراً يبيع ويشتري.... ومحمد بن سيرين في

فقهه وورعه وطهارته ومسلم بن يسار في علمه وعبادته وأيوب السختياني ويوسف بن عبيد في فضلهما وورعهما"[10].

ويقف كتاب "التبصرة بالتجارة" في مقدمة أفكاره الاقتصادية في ميدان التجارة، معبراً عن قدرة فكرية رصينة في تناول واحد من موضوعات الاقتصاد، ألا وهي التجارة والنشاط التجاري، مشيراً من خلاله إلى أهمية الفكر والنظرية في تنظيم الاقتصاد والتجارة: "سألت أكرمك الله عن أوصاف من ما يستظرف في البلدان من الأمتعة الرفيعة والاعلاق النفسية، والجواهر المرتفعة القيمة، ليكون ذلك مادة لمن حنكته التجارب، وعونا لمن مارسته وجوه المكاسب والمطالب، وسميته كتاب" التبصر.... "والله ولي التوفيق"(ص 9).

وبغية الوقوف على القيمة العلمية للكتاب، سنتناوله من خلال الموضوعات الآتية:-

1- النظرية الاقتصادية.

2- الموارد الاقتصادية.

3- أقاليم الإنتاج.

4- السلوك التجاري.

أولا:- النظرية الاقتصادية:-

يقدم الجاحظ عدة نظريات وقوانين اقتصادية مدخلاً لكتابه، تؤكد للقارئ أن النشاط التجاري خاصة والاقتصادي عامة، لابد أن يستند إلى نظرية تعين في الوعي والتفسير والممارسة:-

- قانون العرض والطلب:- "إن الموجود من كل شيء رخيص بوجدانه، غال بفقدانه إذا مست الحاجة إليه" (ص9).
- قانون الطلب الشاذ: "ما من شيء كثر إلا رخص، ما خلا العقل فانه كلما كثر غلا" (ص9).

مؤكداً على أهمية (الخبرة) وقيمتها الاقتصادية التي على خلاف غيرها من الأشياء، فهي تتناسب طرديا مع قيمتها الاقتصادية.

- نظرية الهجرة: "إذا لم يرزق أحدكم بأرض فليستبدل بها" (ص 9).
- نظرية الربح: "إذا لم تربحوا في تجارة فاعتزلوا إلى غيرها...." (ص 9)

إن للربح أهميته في استمرار الأفراد في العمل التجاري المعين أو الانتقال إلى غيره حين يتوقف عن تحقيق الأرباح.

نظرية السوق: "الرابح في كل سوق هو البائع لما ينفق فيها" (ص 10)، وفي هذا إشارة واضحة إلى طبيعة الارتباط العضوي بين الربح والسوق بوصفها المكان الذي يتم فيه تصريف المنتجات المختلفة الذي يفترض الجاحظ سلوكا معينا فيه يحقق الربح المؤكد بالاعتماد على الممارسات الآتية:-

1- عدم البيع بالنسيئة.
2- قبول الربح وان قل.
3- الاستثمار (ص 10).

ويشير الجاحظ كذلك إلى مسألة مهمة ألا وهي "تنظيم الإنفاق" فيؤكد على ضرورة أن يكون الإنفاق على ما هو ضروري، وإلا فان زيادته ستؤدي إلى تبذير في الموارد: "لا تشتروا ما ليس لكم إليه حاجة، فيوشك أن تبيعوا ما لا تستغنون عنه" (ص 10).

إنه مدخل اقتصادي نظري تحليلي ضروري تستوجبه المهمة التي أوكلها إلى نفسه في تفسير النشاط التجاري الواسع يومذاك والإسهام في تنظيمه، فالنشاط التجاري استناداً إلى المعطيات النظرية التي مهد بها الجاحظ لبحثه، هو نشاط عقلاني منظم تحكمه قوانين السوق، وحافز الربح، والخبرة، والاختيار، والوضع الدولي المحيط به.

ولا يغفل الجاحظ عن العوامل النفسية وأهميتها في النشاط التجاري، فالكفوءون والناجحون من التجار يكونون موضع ثقة الآخرين ومبعث أمان لهم ولأموالهم: "إذا رأيتم الرجل أقبلت عليه الدنيا فالصقوا به فانه اجلب للرزق" (ص 10).

ويهتم الجاحظ بالذهب كونه يمثل (العملة) الأساس في التبادل ... وهي مسألة خطيرة في نطاق التجارة بشكل عام. فهو (المعادل) لكل أقيام السلع والخدمات التي يتم التبادل بها، ولذلك صار (ثميناً) في المعاملات الاقتصادية، وكذلك لصفاته التي بوأته مكان الصدارة في المعاملات الاقتصادية "لقلة تغيره وازدياد نضارته وحسنه إذا عتق ولان الأشياء تنقص عند المس والدفن ما خلا الذهب فانه لا ينقص البتة" (ص 11).

ولان النقد وليد الاقتصاد السلعي والتبادل فان الجاحظ يهتم ويحدد أهم العملات الذهبية السائدة يومذاك بوصفها العملات الرئيسة في التبادل التجاري والأكثر سواداً في المعاملات التجارية الدولية. واهم هذه العملات هي "الدنانير العتق الحمر إلى الخضرة". (ص 11) ولأهمية العملة في التبادل التجاري المحلي والدولي فان الجاحظ يهتم أيضاً بتحديد أساليب كشف الزائف منها عن طريق الخفة والثقل والمذاق والرنين والصفاء، إذ النبهرج (الدينار المزيف) من الدنانير يعتبر بخفته وثقله... وزعموا أن خير الذهب العقيان، وخير الفضة اللجين، ومذاق الفضة الصافية عذب، ومذاق الزيوف مر صدئ، والنبهرج من الدراهم مالح جرسي الطنين، والفضة صافية الطنين لا يشوبها صمم وهي تقطع العطش إذ مسكت بالفم" (ص 11).

ثانيا:- الموارد الاقتصادية.

يتناول الجاحظ الموارد الاقتصادية موضوعة التبادل الدولي وهي الموارد المعدنية، والموارد، الزراعية، والموارد الصناعية، والموارد الحيوانية.

فيما يتعلق بالموارد المعدنية فقد اهتم الجاحظ بتصنيف الجواهر الطبيعية منها، والمصنوعة (المعمولة) بوصفها ثروة يختص بها السلاطين والأمراء وقادة الجيش والطبقة الثرية. وهي سلع ذات قيمة اقتصادية عالية ليس فقط بالنسبة لهؤلاء، وإنما بالنسبة للتجار كذلك، بوصفها مصدر ربح وفير لهم. وتأتي أهميتها كذلك من حيث أنها تدخل في صناعة كثير من الحلي النسائية والرجالية، ومن هنا فإنها تشغل حيزاً مهما في التبادل التجاري، ولذلك فان معرفة أنواعها وأوزانها والطبيعي منها والمعمول مسألة مهمة في تحديد قيمتها وفي تلافي المغشوش منها خشية من الخسارة والخدعة.

ويشير الجاحظ إلى أهم هذه الجواهر التي كانت تشكل حيزاً واسعاً في المبادلات الدولية يومذاك وهي:-

1- اللؤلؤ:- زعموا أن معرفة جوهر اللؤلؤ انك تجد في مذاقه على ضربين، عذب المذاقة عماني، وملح المذاق قلزمي، كلاهما يرسب في الماء، والمعمول منه تجده مر المذاق مع دسومة فيه، وهو خفيف الوزن يطفو على الماء" (ص 11) وهو على أنواع:-

- اللحمي الجوهري- ويكون مستوي الصورة لينا أملس.
- الصدفي العظمي- ويكون خشناً غير مستوي الهيكل.
- الصافي العماني- وهو مستوى الجسد شديد التدحرج والاستواء، والحبتان المتساويتان في الشكل والصورة واللون والوزن كان ارفع لثمنها، وهو عذب ونقي وصافي.
- القلزمي- فيه ملوحة مع عيب كثير.

فإذا بلغت الحبة نصف مثقال سميت درة، والمدحرجة المعتدلة في التدور إذ بلغ وزنها نصف مثقال ربما بلغت في الثمن ألف مثقال ذهبا. والبيضية دون ذلك في الثمن، وأثمانها ترتفع على زيادة وزنها وتدحرجها، وإذا بلغ وزنها مثقال إن

شئت جعلت ثمنها عشرة آلاف دينار وان شئت مائة ألف دينار. والدحرجة على هذا الوزن والصفة لا قيمة لها، وهي فريدة، وكلما كانت أصفى وأنقى كان ارفع لثمنها وأنفس، والدرة اليتيمة قلزمية، زعموا أن وزنها ثلاثة مثاقيل، والصغار من اللؤلؤ مرجانة (ص 12-13).

2- الياقوت: "وخير الياقوت البهرماني (الأحمر النقي الحمرة) ثم الأحمر المورد، ثم الأصفر، ثم الاسمانجوني (الأبيض بزرقة كلون السماء) وأدونه الأبيض، والياقوت من جبل سرنديب بالهند، وتعرف اليواقيت المعمولات بخصال ثلاث: برزانتها في الوزن، وبرودتها في الفم عند المص، وعمل المبرد فيها، لان الياقوت حجر ثقيل الوزن بارد في الفم بطئ عمل المبرد فيه، والمعمول منها يكون خفيف الوزن، حار المص سريع المبرد" (ص 13).

ومعايير تحديد القيمة هي الكبر والصغر، فإذا بلغ وزنه نصف مثقال ربما بلغ في الثمن خمسة آلاف دينار" (ص 13).

3- الزبرجد: "خير الزبرجد الشديد الخضرة، الصافي الجوهر، ومعرفة الزبرجد الفائق من المعمول المتخذ كمعرفة اليواقيت، برزانته وبرودة مذاقته وعمل المبرد فيه على مهل والمعمول منه رخو خفيف الوزن، حار المذاق، يسرع فيه المبرد.

وزعموا أن خير الزبرجد الناضر الصافي النقي، فإذا بلغ وزن قطعة منه نصف مثقال بلغ في الثمن ألفي مثقال ذهبا، وارتفاع القيمة على مقدار كبره وصغره" (ص 14).

4- الفيروزج: وأفضله الأخضر الاسمانجوني الصافي العتيق، وهو حجر لا يعمل المبرد فيه ولا يتغير في النار والماء الحار، وغاية ثمن فص فيروزج إذا بلغ نصف مثقال عشرون دينارا.

5- العقيق: وأفضله اليماني، الشديد الحمرة الذي يرى في وجهه شبه الخطوط، وكلما كان أصفى وأضوأ كان أجود في الثمن.

6- البيجاذي: وأفضله الأحمر الشديد الحمرة الملتهب لونه التهاب النار، وكلما كان اصلب واكبر كان أنفس وأثمن، والمعمول منه رخو، وامتحان جودته من رداءته انك إذ قربته من الريش احتمله، وكلما كان احمل للريش كان أجود، وغاية ثمن فص بيجاذي فائق إذا بلغ وزنه نصف مثقال ثلاثون دينارا. والجوهر النفيس لا قيمة لع وذلك لاتساع ضوءه وانتشار شعاعه بالليل.

7- البلور: يختار لصفاته وعظمه، وخير الزجاج البلوري الصافي الأبيض النقي، والفرعوني الفائق، وخير الماس البلوري الصافي الأبيض النقي، ثم الأحمر، وإذا بلغ وزنه نصف مثقال بلغ في الثمن 100 دينار وكلما كان اكبر وأعظم كان ابلغ في الثمن وأرفع (ص 14-16).

نلاحظ من خلال هذه النصوص المطولة التي اخترناها عمداً.... لنبين من خلالها طبيعة تفكير الجاحظ القائمة على الخبرة والتجربة، ليشكل بالتالي، وهو الحريص على أحكام المبادلات التجارية، ما يعرف في وقتنا الحاضر بمقاييس السيطرة النوعية التي تمارس الرقابة على الإنتاج حرصاً على المستهلك والمنتج معاً.

ثم يتناول الجاحظ السلع الكمالية ذات المصدر النباتي والحيواني، كالطيب والعطور والروائح الطيبة التي يعكس تداولها بعض مظاهر التطور الاجتماعي لمجتمع في العصر العباسي.... وأيضاً يتوسع الجاحظ في وصفها وبيان خصائصها النوعية وأسعارها في قائمة تشكل هي الأخرى دليلاً تجارياً يحتوي على المواصفات الدقيقة لهذه السلع، والسلع التي يذكرها الجاحظ هي العود الهندي المندلي، والمسك التبتي والعنبر بأنواعه الأشهب والأزرق والأصفر (ص17-18).

ومنها الحيوانات كالسنجاب وأنواعه والثعالب وأنواعها والسمور وأنواعها، والنمور وأنواعها، الأمر الذي يعكس حجم الترف الذي كان يعيشه المجتمع يومذاك، وما يصاحبه من نزعة استهلاكية جامحة.

وتحتل المنسوجات مكانة مهمة في المعاملات التجارية التي يذكرها الجاحظ، فهناك تجارة الوشي وأنواعه السابري والاسكندراني والكوفي والابريسمي والمغربي واليماني ويذكر أثمانها كذلك.

وهناك المفروشات ومنها المرعزي والخز والرقم، والخز القطوع، والديباج الخسرواني الرومي، والخز المدبج على الميساني، والبزيون (السندس).

وكذلك الأقمشة مثل (أبو قلمون) وهو ثوب رومي يكوّن ألواناً للعيون، وهو على خطوط مختلفة البنفسجي والأحمر والأصفر.

وهناك (الاكسية) المصرية والخوارزمية والمرعزي الشيرازية والطبرية، وكذلك (الطيالسة) الطبرية والاملية والمصرية والتونسية.

وهناك اللبود الصينية والمصرية والطالقانية والارمينية والخراسانية.

ويذكر الجاحظ أيضاً الموارد الزراعية الداخلة في المعاملات التجارية وهي:

- القرمز: حشيشة تكون في أصلها دودة حمراء تنبت في ثلاثة مواضع من الأرض من ناحية المغرب بأرض الأندلس، وفي رستاق يقال له تارم وفي ارض فارس، تيبّس تلك الدودة ويصبغ بها الابريسم والصوف وغير ذلك. وخير ما يصبغ في الأماكن بأرض واسط (ص 24).
- البلسان: وهو شجر بأرض مصر يشرط في أيام الربيع فيخرج منه دهن البلسان فيؤخذ منه، وهو مفقود في الأرض كلها ما خلا مصر.
- حب الزلّم: وينبت في ارض شهرزور ويستخدم للتنشيط الجنسي.

ثالثا:- أقاليم الإنتاج

بعد ذلك ينتقل الجاحظ إلى تحديد معالم الخريطة الاقتصادية للموارد في الدولة الإسلامية، والدول الأخرى ذات العلاقة، وهي هنا الهند والصين وبلاد الروم من الدول غير الإسلامية التي تشملها دائرة التبادل التجاري الإسلامي.

- الهند: ويستورد منها الببور والنمور والفيلة وجلود النمور والياقوت الأحمر والصندل الأبيض والابنوس وجوز الهند.
- الصين: ويستورد منها الفرند والحرير والغضائر (الصحون الكبيرة) والكاغد والمداد والطواويس والبراذين والسروج واللبود والدار صيني.
- الروم: ويستورد منها أواني الفضة والذهب والدنانير الخالصة القيسرانية والعقاقير والبزيون والابرون والديباج والبراذين والفرة والجواري وطرائف الشبه والاقفال والمحكمة ومهندسو الماء وعلماء الحراثة والاكارة وبناء الرخام والخصيان.
- ارض العرب- فيها الخيل العرب، والنعام والجائب والقانة (شجر جبلي).
- البربر ونواحي المغرب: ومنها النمور والقرظ (ورق السلم تدبغ به الجلود) واللبود والبزاة السود.
- مصر: ومنها الحمر الهماليج والثياب الرقاق والقراطيس ودهن البلسان ومن المعدن الزبرجد الفائق.
- الخزر: ومنها العبيد والاماء والدروع والبيضات والمغامز.
- خوارزم: ومنها المسك والقاقم والسمور والسنجاب والفنك وقصب الطيب.
- سمرقند: الكاغد.
- بلخ ونواحيها: العنب الطيب والغوشنة.

مرو: الضرابون بالبرابط والبرابط الجياد، والطنافس والثياب المروية.

جرجان: منها العناب وحب الرمان الجيد واليرمق (ربما ضرب من الثياب اللينة) اللين والابريسم الجيد.

آمد:- ومنها الثياب الموشية والمناديل والمقارم الرقاق (الستر) والطيالسة من الصوف.

دباوند:- نصول السهام.

الري:- الخوخ والزئبق واليرمق والأسلحة والثياب الرقاق والأمشاط والقلانس الملكية والقسيات الكتان والرمان.

أصفهان:- العسل والسفرجل والكمثرى الصيني والتفاح والملح والزعفران والاشنان والاسفيذاج (طلاء ابيض) والكحل والسرر المطبقة والأثواب الجياد والشراب من الفواكه.

قومس:- الفؤوس والامساح والجتر (المظلة) والطيالسة من الصوف.

كرمان:- الجوارشن (الدروع). بزر قطونا (نبات طبي).

برذعة:- البغال الفره.

نصيبين:- الرصاص.

فارس:- ومنها الثياب الكتان التوزي والسابري وماء الورد ودهن النيلوفر ودهن الياسمين والاشربة.

فسا:- ومنها الفستق وأصناف الفواكه وطرائف الثمر والزجاج.

عمان وسواحل البحر:- اللؤلؤ.

ميسان:- الأنماط والوسائد.

الأهواز:- السكر والديباج الخز.

السوس:- الاترج ودهن البنفسج والشاه سيرم (نوع من الريحان) والجلال والبراذع.

الموصل:- الستور والمسوح (كساء مخطط يكون في البيت يستتر به ويفترش) والدراج والسماني.

حلوان:- الرمان والتين والكافح (مخللات تستعمل لتشهي الطعام).

ارمينية واذربيجان:- اللبود.... والبراذع والفرش والبسط الرقاق والتكك والصوف (ص 27-34).

أنها خريطة اقتصادية غنية بمواردها التي كانت أساساً اقتصادياً متيناً للدولة الإسلامية التي تشملها هذه الخريطة... وفرت لها كل مستلزمات الدفاع والبناء والحضارة، إن التخصص الإنتاجي المتنوع كان القاعدة للتكامل الاقتصادي الإسلامي يومذاك، تلك القاعدة التي وفرت كل مستلزمات الإنتاج والاستهلاك والدفاع عن الدولة الإسلامية، وحققت مستوى جيداً من الإشباع لمختلف الحاجات سواء على مستوى حاجات الدولة أو حاجات الفرد.

وعلى هذا فان كتاب التبصر ليس كما ادعى شارل بللات في كتابه عن الجاحظ، بأنه كتاب عن الأوضاع الاقتصادية في البصرة وهي معلومات تنقصها الدقة والتحليل(11)، بل هو كتاب عن الأوضاع الاقتصادية في الدولة الإسلامية على الصعيد التجاري بالتحديد يوضح حجم المعاملات التجارية وطبيعة الإنتاج السائدة في أطراف الدولة الإسلامية من خلال استعراضه لطبيعة السلع التي تخصصت في إنتاجها تلك الولايات... وما وفرته للمجتمع الإسلامي من قدرة على إشباع حاجاته الأساسية العسكرية والصناعية والزراعية مدعمة استقلاله الاقتصادي الحقيقي بعيداً عن كل شكل من أشكال التبعية والخضوع لمساعدات الأمم الأخرى وما يصاحبها من حيف وتجن على حقوق الدولة والمواطنين.

رابعاً:- في السلوك التجاري.

يختم الجاحظ كتابه بخاتمة لطيفة تكلل الكتاب بحكمة الجاحظ العميقة التي تضئ طريق الاقتصاد الإسلامي بنور العقل، منبها إلى ضرورة وعي المتغيرات

الاقتصادية الدولية التي لا تبقى حالا على حاله... "فالدول تنتقل" من الرخـاء إلـى العسر، ومن القوة إلى الضعف، ومن الضعف إلى القوة، ومن اليسر إلى العسر... و"الأرزاق مقسومة" بتوزيع الهي لأصلها مما تنبت الأرض، وتحوي المياه، ويستقر في باطن البحار، من خيرات ونعم سخرها الله تعالى للإنسان، فلا يستأثرن احد بها لنفسه،.... أنها وجدت هكذا لتكون عونا للبشر في بناء تكاملهم الاقتصادي وتعاونهم المعاشي، وأعمارهم للأرض إذ أن" حاجة بعض الناس إلى بعض صفة لازمة في طبائعهم، وخلقه قائمة في جواهرهم وثابتة لا تزايلهم، ومحيطة بجماعتهم، ومشتملة على أدناهم وأقصاهم، وحاجاتهم إلى ما غاب عنهم مما يعيشهم ويحييهم، ويمسك بارماقهم، ويصلح بالهم، ويجمع شملهم، والى التعاون في درك ذلك والتوازر بأمورهم عليه، كحاجاتهم إلى التعاون على معرفة ما يضرهم، والتوازن على ما يحتاجون من الارتفاق بأمورهم التي لم تغب عنهم فحاجة الغائب موصولة بحاجة الشاهد لاحتياج الأدنى إلى معرفة الأقصى، واحتياج الأقصى إلى معرفة الأدنى، معان متضمنة، وأسباب متصلة، وحبال منعقدة يحتاجون إلى الارتفاق بجميع خلقه، وجعل الحاجة حاجتين، احدهما قوام وقوت، والأخرى لذة وإمتاع، وازدياد في الآلة، وفي كل ما اجذل النفوس، وجمع لهم المعتاد وذلك المقدار من جميع الصنفين، وفقاً لكثرة حاجاتهم وشهواتهم، وعلى قدر اتساع معرفتهم وبعد غورهم، وعلى قدر اعتماد طبع البشرية وفطرة الإنسانية"[12].

لذلك يدعو الجاحظ الناس إلى أن يجملوا في الطلب ويرحموا المسكين ويعطفوا على الضعيف وفي هذا يكون الثواب. أنها دعوة العقل المسلم لبناء اقتصاد دولي حقيقي لا تشوبه النزاعات والصراعات والنهب والاستغلال.

وهنا يكون للسلوك التجاري اثر في بناء علاقات دولية تجارية واقتصادية حقيقية. إذ "خير الناس السهل الطلق الوجه المتواضع، وفراسة الرجل السوء أن يكون منقبضاً غير منشرح" ليس عبثاً أن يأتي الجاحظ بهذه المسألة في خاتمة

تتناول التجارة الدولية في عصره... يؤكد فيها على "فراسة الرجل الصالح أن تراه سهلاً طلقاً ذا منظر بهي وكلام شهي، سبط الجبين غير منقبض ولانزق علق قلق، وغير كاره للدعابة والمزاح، يذكر من يذكر بخير، ليّن المحاورة متواضعاً" (ص 37).

إني بالجاحظ أراه مؤكداً على صفات سفراء التجارة فهم الأقدر بهذه الـــصفات على شد عرى الصداقة بين الشعوب.

مصادر الفصل الثاني

(1) الجاحظ- كتاب الحيوان. جــ/ 1-ص 13.

(2) الجاحظ- مناقب الترك- ص 2.

(3) المصدر نفسه- ص 41-42.

(4) المصدر نفسه- ص 43-44.

(*) الجاحظ- مجموعة رسائل الجاحظ- رسالة المعاد والمعاش- نشرها بــاول كــراوس ومحمد طه الحاجري.

(5) احمد امين- ضحى الإسلام جــ/3- ص 133.

(6) د. طريف الخالدي- دراسات في تاريخ الفكر العربي الإسلامي- ص 108.

(7) د. زكي نجيب محمود- المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري- ص 152-154.

(*) الجاحظ- كتاب البلدان- تحقيق د. صالح احمد العلــي- مجلــة الآداب- جامعــة بغــداد- 1970.

(8) د. عوض فاضل إسماعيل الدليمي- النقود والبنوك- ص 367 وما بعدها.

(*) الجاحظ- التبصر بالتجارة- تحقيق حسن حسني عبد الوهاب.

(9) د. عبد العزيز الدوري- مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي- ص 69-71.

(10) الجاحظ- رسالة في مدح التجار وذم عمل السلطان- مجموعة رسائل ص 156-57.

(11) شارل بللات- الجاحظ- ترجمة إبراهيم الكيلاني- ص 9-32.

(12) الجاحظ- الحيوان جــ/ 1-ص 136.

الفصل الثالث

الفكر الاقتصادي عند القاضي عبد الجبار بن احمد الهمذاني (359هـ- 415هـ)

الفكر الاقتصادي عند القاضي عبد الجبار بن احمد الهمذاني (359هـ- 415هـ)

هو قاضي القضاة عبد الجبار بن احمد بن خليل بن عبد الله الهمذاني، عاش في العصر الثاني من الخلافة العباسية، ذلك العصر الذي تميز بالاضطراب السياسي الذي ابتدأ بانقسام الدولة إلى دويلات وإمارات، فتنافس الأمراء على الإمارة، وانقسم الناس إلى طوائف وشيع، وزادت حركة القرامطة من نشاطها واستفحلت تهديدات الروم، واستقال كثير من الولاة بالحكم، وزادت شوكة القواد الأكراد، وفقد الخليفة سلطته السياسية محتفظاً بالسلطة الدينية ممثلة بذكر اسمه في الخطبة، ونقشه على السكة تفاخراً بالمحافظة أمام الجمهور.

عاصر القاضي عبد الجبار عدة دول وإمارات إسلامية، ورافق في حياته ستة من الخلفاء العباسيين. أما الدول الإسلامية فهي، الخلافة العباسية في الشرق الإسلامي، والأموية في المغرب، والفاطمية في مصر، والشمال الأفريقي، وكانت الشام والحجاز تتبع الحمدانيين حيناً والفاطميين حينا آخر، واليمن في فترة حكم ال زياد وال جعفر، وكذلك الدولة الغزنوية التي بدأ فجرها يبزغ في الشرق والشمال.

أما الخلفاء فهم الراضي بالله (322هـ)- المتقي بالله (329هـ-333هـ) والمستكفي بالله (334هـ) والمطيع بالله (363هـ) الطائع بالله (381هـ) والقادر بالله (422هـ).

أما على الصعيد الاجتماعي فقد توزع عصر القاضي على ثلاث طبقات، طبقة السلاطين والأمراء الذين وصلوا إلى حد كبير من الرفاهية والغنى واكتناز الأموال، سواء بالطرق المشروعة أو غير المشروعة، وطبقة الجند الذين كانت لهم مرتباتهم التي يستغلون فرصة انقطاعها لاختلاق أسباب النهب والسلب، وطبقة العامة، التي معظمها يعيش الفقر والحرمان[1].

أما على الصعيد الاقتصادي فان عصر القاضي (القرن الرابع الهجري) كان قمة وبداية تراجع في التطور الاقتصادي، فقد وصلت المؤسسات التجارية والصيرفية أوج نشاطها.

وازدهرت الزراعة وتقدمت فنون الصناعة. غير أن الغزو البويهي للخلافة في الثلاثينات من القرن الرابع الهجري (334هـ) كان بداية التراجع في مسيرة التطور الاقتصادي الذي يمكن رسم ملامحه بالنقاط الآتية:-

1- قلة الاعتماد على التجارة والنقد مقابل زيادة الاعتماد على الزراعة ونشوء نظام الإقطاع العسكري.

2- الاهتمام بتحصيل الموارد المالية سواء عن طريق الضرائب أو غيرها حتى أنهم بدل أن يدفعوا رواتب لجندهم ذهبوا إلى إقطاعهم الأراضي والقرى يأخذون من وارد ضرائبها بدل الرواتب. ولقد كان هذا الإجراء بداية نشوء الإقطاع العسكري، إذ أن الأراضي والقرى وزعت بالإقطاع على الجنود والقادة، وكذلك أعطيت لبعض المدنيين بالضمان، الأمر الذي أدى في النهاية إلى تدهور قطاع الزراعة ذاته من جراء تصرف المقطعين وغلمانهم.

3- ازداد تعسف الضامنين المدنيين للأراضي الزراعية، متمثلاً بزيادة الضرائب واستحداث رسوم جديدة ومصادرة الزراع ظلماً الأمر الذي أدى إلى انتشار نظام (الإلجاء) احتماءً من الظلم، فتحولت ملكية كثير من الأراضي الزراعية عن هذا الطريق إلى كثير من القادة، لا سيما الأتراك، الذين وجدوا فيه فرصتهم لامتلاك البلاد.

4- إهمال نظام الري أدى إلى حدوث فيضانات متكررة أضرت الزراعة.

5- اضطراب الوضع السياسي في المركز انتقل إلى الأطراف. فوجدت القبائل في هذا الوضع فرصة لإحياء منازعاتها. الأمر الذي أدى إلى الفوضى

والخراب، إذ لاقى التجار والمزارعين من قبائل بني أسد وعقيل والمنتفك وخفاجة الأمرين.

لقد كان من نتائج هذا الوضع الاقتصادي ما يأتي:

1- تدهور الاقتصاد النقدي الذي رأيناه في أوج فاعليته في العصر العباسي الأول متمثلاً بحجم المبادلات التجارية على مستوى الرقعة الجغرافية للدول الإسلامية.

2- عجز الحكومة عن النهوض بوظيفتها الاقتصادية وواجباتها العامة، وذلك بسبب جذورها القبلية الإقطاعية جعلها تفوض أمرها إلى الجند مباشرة.

3- تراجع النشاط التجاري والمصرفي في نتيجة اعتماد البويهيين على الزراعة وتقلص التعامل بالنقد هذا زيادة على ما تعرض له التجارُ من مصادرات وضرائب كثيرة[2].

أما على الصعيد الفكري فقد تعددت الاتجاهات الفكرية من معتزلة واشاعرة وأهل الحديث وما تريدية وشافعية وحنفية وحنابلة. ألا وإن النهضة الفكرية هي السمة البارزة في ذلك العصر المضطرب، حتى أن القرن الرابع الهجري كما هو معروف في التاريخ الإسلامي كان يعد عصراً زاهياً من حيث ثقافته وفكره وعلومه، فرض فيه المفكرون والمثقفون سطوتهم الفكرية بسبب من طبيعة وعيهم بدورهم التاريخي الذي لم يتخلوا عن إثباته في اشد الظروف صعوبة وقسوة، وبسبب ما وضعه الإسلام عليهم من مسؤولية تجاه الواقع والتاريخ.

في هذا العصر تكونت شخصية القاضي عبد الجبار هادفة وجادة، فلم ينغمس في ملذات الأمراء ورجال الدولة، وإنما كرس حياته لنشر العقيدة، والدفاع عنها بمنهج عقلاني رصين فاهتم بالعلوم الإسلامية كافة، من كلام وفقه وتفسير وحديث وأصول..[3] محافظاً على النهج العقلاني الإسلامي في فهم العلاقة بين العقل والنقل ومخلفاً لنا كما" ونوعا" لا بأس به من تراث هذا المنهج الذي صنعه وقاده المعتزلة

الذي كاد أن يباد تحت سنابك التقليد والجمود والتبرير والامتثال لمصالح (الظَلَمة)، ليؤكد من خلاله أن علم الكلام لم يكن جدلاً في أمور السماء فقط، وإنما هو وعي بأمور الأرض والإنسان كذلك. بكل ما يشكلانه من مؤسسات وقيم سياسية واقتصادية واجتماعية ومعرفية، يتجلى ذلك واضحاً في العديد من المباحث الاقتصادية ذات المساس بمصالح الجمهور مثل الملكية، والأرزاق، والأسعار، والدولة، والإنفاق، والنقود التي احتواها سفره الرائع (المغني في أبواب التوحيد والعدل) وكتبه الأخرى مثل شرح الأصول الخمسة والمحيط بالتكليف.. الخ.

وبغية الوقوف على طبيعة المنجز العقلاني الاقتصادي للقاضي سنتناوله في المحاور الآتية:-

1- الملكية.
2- الرزق.
3- الأسعار.

3-1: الملكية

يشكل مبحث الملكية عند الأصوليين واحداً من المباحث الأساسية في البعد الاجتماعي والاقتصادي لعلم الكلام، على الرغم من تفاوت تناولهم للمسألة من حيث سعة التحليل وعمقه وشموله ودقته.

ويقف القاضي عبد الجبار في مقدمة المتكلمين الذين كان مبحث الملكية عندهم من الدقة والسعة والشمول، معبراً عن البعد الاجتماعي والاقتصادي لأصل (العدل). فقد عبر القاضي عن فهم إسلامي عميق ودقيق للمضمون الاجتماعي والاقتصادي لمبدأي التسخير والاستخلاف اللذين يعطيان الاقتصاد الإسلامي عمقه الحضاري وتفرده بين الأنظمة الاقتصادية التي عرفتها البشرية في تطورها المستمر، إذ في (نمط الملكية) تتميز الأنظمة الاقتصادية عن بعضها.

لقد شيد القاضي عبد الجبار مفهوم (الملكية) على أساس الواجب والمنفعة والضرر، إذ أن فكرة الواجب هي "أنه في الأفعال الحسنة ما يعلم من حاله أن فاعله يستحق المدح بفعله ولا يستحق الذم بألاّ يفعله على وجه، وفيها ما يستحق الذم بألاّ يفعله على بعض الوجوه "فوصف هذا القسم بأنه واجب، ليفرق بينه وبين ما عداه، فكان الغرض بهذه اللفظة أن الفعل له مدخل في استحقاق الذم بالا يفعل، كل ما هذا حاله، وصف بأنه واجب... لذلك من حق الواجب أن يكون حسناً[4]. وعليه فان الملك عنده ليس المعتبر فيه "التمكن من التصرف وثبوت اليد، لأنهما يحصلان فيما لا يملك"[5] وإنما المعتبر هو الحيازة والكسب وما يتناوله الإنسان من جهة الغير، وما يحصل فيه بعض التملك شرعاً.

إن توافر أحد هذه الأسس أو كلها (تهيئ) لصاحبها (حق الاختصاص) بالعين التي صارت بيده ولا يحل لغيره أن يمنعه من التصرف فيه. وأقول (تهيئ) حق الاختصاص، لان الأمر كما يبدو عند القاضي مرهون بقدرة المالك على التمييز أو يكون ذلك مقدراً منه، وان يكون ما يأتيه من ذلك باختياره لا عن إذن غيره من البشر، ولا عن ولائه على غيره، فإذا اكتملت هذه الأمور عندها تتحقق الملكية ولكن هذه المرة ليس بالاختصاص فقط وإنما بالتصرف كذلك، لأنه قد يحسن التصرف في بعض الأعيان على الوجه الذي يحسن من غيره ولم يعد ملكاً له، كالمباحات (الموارد الطبيعية) مثلاً، قبل أن يحوزها، واستناداً إلى هذا لا يعد الوكيل مالكاً لان تصرفه يقع عن إذن غيره. وكذلك الولي، ولا تعد البهيمة مالكة لأنه لا يصح منها معنى التصرف على طريقة الاختيار والتمييز. أما (الصبي) فيعد مالكاً لأنه يقدر فيه ما ذكرناه من الأسس. ولولا هذا التقدير لما عد مالكاً لعدم قدرته على التصرف على طريقة الاختيار والتمييز وكذلك (المجنون المطبق) فقد يصح أن يكون في ماله حقوق، وتورث عنه ويمتلك ماله بعده، الأمر الذي يبدو مع

هذه الأحكام وكأنه (مالك) كغيره، إلا أن غياب قدرته على التمييز والتصرف، وربما قد يملك غيره عنه ويصير أولى بما في يده، يخرجه من دائرة التملك[6].

لذلك (فالتصرف التام) بالأعيان هو شرط صحة الملك عند القاضي فالمستأجر للشيء أو المستعير له لا يعد مالكاً له كذلك.

ويشغل (حق الملكية) عند القاضي مساحة واسعة من الاهتمام، إذ معه تأخذ فكرة الواجب بعدها العملي في ضبط وضغط الممارسة الاجتماعية والاقتصادية من التناحر والتدهور والانحطاط في درك الظلم والاستغلال، سواء على الصعيد الفردي أو على الصعيد الاجتماعي، لذلك وتحسباً من الوقوع في ظلم الآخرين يرى القاضي ضرورة اعتبار (الظاهر) في من تملك الشيء لأنّا لا نعلم حقيقة الأملاك، وإلا قبح التصرف مع الغير والمعاوضة معه، لذلك يصح التملك منه متى علمنا فيما في يده ثبوت عليه، وتصرفه فيه، ولم نعلمه حراماً ولا غلب في الظن ذلك[7].

إلا أن هذه القدرة على التصرف بالملك لا تعني أن الملكية حق مطلق، فذلك حق الله الذي يجسده السمع (الشريعة)، إن معيار (المنفعة) هو الذي يحدد حرية المالك في التصرف، فإذا كان تصرفنا مع الآخرين يؤدي إلى منفعه، ولم نعلم فيه المضرة، ولا غلب ذلك في الظن فالتصرف يصبح عندئذ حسناً، ويصير التملك من الغير تصرفاً في المنافع، فالمسألة إذاً هي مسألة توازن بين الحق الفردي والحق الاجتماعي العام، وكثيراً ما يحسم المسألة الحق الأخير، حق المجتمع الذي هو تعبير عن حق الله الذي يرعاه الحاكم بقوة الشريعة ذاتها. فالذي يمنعنا من التصرف بمال الغير ليس لأنه مالكه "لأنه لو كان كذلك لوجب، مع الإباحة، الا يجوز أن يتصرف فيه لان بإباحته لغيره أكل طعامه لم يخرج أن يكون مالكاً له، وإنما العلة في ذلك أنه إضرار به، يبين ذلك أن إباحته لمّا دلت على سرور وزوال الضرر، حسن التصرف في ملكه..، ويبين ما قلناه أن ما يتساقط من السنابل، عند الحصد، في أنه ملكه، بمنزلة المتناول المحمول، ومع ذلك فأحدهما مباح، لأنه قد صار مما

لا مضرة عليه من تناوله، والآخر محظور، وإن كان حالهما سواء في أنـــه أولـــى بهما... ويبين صحة ما قلناه: أنه لو أذِن له في تناول ملكه، وأباح ذلك، والمعلـــوم أنه يضره ولا نفع ولا سرور، لم يخرج من أن يكون محظوراً، وكل ذلك يبـــين أن العلة ما ذكرناه"[8].

وعليه فإن حسن التصرف، إنما يعني في النهاية حسن التصرف في ملـــك الله تعالى الذي يتجسد في الحقوق الاجتماعية العامة والخاصة، ولذلك فـــان التـــصرف خلاف ذلك يعد ظلماً قبيحاً سواء من الذين يملكون والذين لا يملكون. "فأنا لا نـــسلم أن للمالك أن يتصرف في ملكه كيف يشاء، فإن أحدنا لو أنفق عمره في بنـــاء دار، وزخرفها، وزينها، وبذل الجهد في تزويقها وتحسينها، ثم اخذ في هدمها، فانه يمنع من ذلك، ويزجر ولا يمكَّن فيه، وكذلك لو حمل نفسه على المشاق العظيمة حتـــى حصل لنفسه رزمة من البرسيم ثم أراد أن يحرقها فانه يمنع من إحراقها وإشـــعال النار فيها، ولا يمكَّن من ذلك بل يصفع دونه"[9].

وعلى هذا الأساس فان الحرام والغصب لا يعدان ملكاً، لأنهما تصرفان قبيحان واعتداء على حقوق الله/ المجتمع، لذلك فالحرام لا يورث، ولا بد من التعويض في الغصب، ليس لأنه تصرف في ملك الغير، بل لأنه باغتصابه منع الغير من الانتفاع بملكه وسبب له الغم، ولهذا فالمسألة عند القاضي تستوجب التعويض، فـــإذا "منـــع الإنسان من الانتفاع بكتبه والنظر فيها... يجب العوض على منعه"[10] الأمر الـــذي قاده في معرض بحثه للملكية إلى التنبيه على مسألة مهمة فيها الا وهي الموقف من سلوك المالكين، لا سيما حين تشتمل يده على الحلال والحرام.

هنا يستعرض القاضي أربعة اتجاهات في تحديد هذا الموقف:

1- يرى أصحاب الاتجاه الأول صحة التملك من قبله علـــى الإطـــلاق، لان ثبوت يده وتصرفه بالدفع إمارة للملك فيجوز أن يكون ذلك من قبل الحلال ما دامت إمارة الملك قد حصلت ولم يحصل ما يمنع منه.

2- ينظر أصحاب الاتجاه الثاني بعين الورع إلى المسألة فيمنعون التملك من قبله أصلاً لأنه ما دامت يده قد اشتملت على الحلال والحرام فان هذا كافياً لإزالة الثقة به وبقوله، فلا يجوز الرجوع إلى قوله ولا إلى يده لشمولها على الأمرين، فالأصل هنا أن لا ملك لنا معه ويجب أن لا يحل تناول ذلك.

3- أما أصحاب الاتجاه الثالث فقد اشترطوا أن يرجع إلى قوله ليحل التملك من قبله ويسأل عما يتملك من جهته، فإذا ذكر أنه من الحلال قبل قوله، لان قوله مقبول فيما في يده فقط، وهذا ما ذهب إليه أبو علي الجبائي.

4- أما الاتجاه الرابع فيرى أصحابه أن يرجع إلى قوله مع الظن بصدقه، فإذا حصل ذلك حل التملك من قبله، ولو غلب على الظن كذبه، لم يحل ذلك، وإلى هذا ذهب أبو هاشم الجبائي.

ويرى القاضي أن ما ذهب إليه أبو علي هو الأصوب فلا يعتبر عليه الظن فيمن لا يعرف أن في يده حراماً، بل يعتبر اليد فقط، وكذلك يجب اعتبار اليد مع القول دون غالب الظن لان هذا يكون فقط مع الأمر العارض الخارج عند الأصل، لأنه إن علم فيما يتناوله أنه من الحرام إذا غلب على ظنه ذلك وجب الحكم به. وأما في الحلال فاليد والقول يغنيان عن اعتبار الظن....

لا ينفصل (حسن التملك) عن وقوعه عند القاضي. فغاية التملك ووسيلته ينبغي أن يتطابقا في دائرة الحسن، وهو موقف دقيق من القاضي ما دام منهجه يقوم على وحدة العقل والسمع، وما دامت طموحاته الاقتصادية والاجتماعية تهدف لإقرار معايير عقلية عادلة وثابتة للعلاقات الاجتماعية تحقيقاً للاستقرار المادي بدلا من المعايير الاعتباطية التي تسبب الفوضى[11]. كما سنرى ذلك في مبحث الأسعار، فإهمال هذه الوحدة بين حسن التملك ووقوعه تؤدي حتما إلى وقوع التملك بأسلوب قبيح لا سيما إذا كان سبب التملك هنا (العقل) -المكاسب والصناعات- وفي هذه

الحالة لابد من إجراء يعيد الانسجام إلى هذه العلاقة، وهو عند القاضي يكون بـــــ (التوبة) أولا وتدخّل الحاكم ثانياً، ولا غرابة في أن ترى القاضي قد تناول الملكيـــة في باب التوبة.

فالواجب يقضي أن يعمل التائب عن الملك الحرام على ما يقتضيه اجتهـــاده، ويتوب مما يعلم أنه محرم، فان كان عليه حق لم يحل له أن يدفع من المحرم، إنما من الحلال. وان لم يكن من أهل الاجتهاد فالواجب أن يستفتي من يثق بعلمه ودينه في هذا الباب[12].

أما بالنسبة للحاكم فقد قرر القاضي حريته في تنظيم شـــؤون الملكيـــة ســـواء بالإعطاء والتمليك أو بالأخذ والإزالة، وفي الحالتين يمارس حريته هذه على وفـــق ضوابط الشريعة، وبقوتها لأن "للأمام مدخلاً في مال أهل التمييـــز والعقـــل مـــن وجهين، أحدهما في التملك والآخر في الإزالة... فإما في التملك فيدخل فيه الغنـــائم وقسمتها وصرف الخمس إلى أهله، وصرف الفيء من الخراج وغيره إلى أهلـــه، وأما الإزالة فيدخل فيه أخذ الحقوق اللازمة للغير"[13].

تدخل (حقوق الملكية) وإدارتها والحفاظ عليها في صميم التفكير الاقتـــصادي للقاضي. فقد حرص على تناول هذه الحقوق سواء وجد مستحقوها أم غابوا، باهتمام واضح، فمن المعروف أن الإنسان أحق في أملاكه بها، وبالتصرف فيها، مـــا لـــم تتعلق بذمته حقوق، فمتى تعلق عليه حق في الأعيان أو في الذمة، فيرى القاضـــي أن الأمر لم يخل من وجهين: فأما الأول أن يكون الحق لعين أو موصوف، وأمـــا الثاني إذا يتمكن من صاحب الحق لغياب أو فقد.

والوجه الأول لم يخل من وجهين: إما أن يكون موجوداً وحاضراً، أولا يكون كذلك، فإن تمكن من رد الحق عليه لحضوره، فهو الواجب لأنه إن كان الحق عينا فهو أولى به، وإن كان ديناً فهو واجب عليه أن يرده مع المطالبـــة، لـــذلك يـــرى القاضي أنه لا يحل ما يتعاطاه بعض التجار من تأخير الحقوق وإن كـــان أربابهـــا

غير مطالبين، لأن المعروف أنهم يحتاجون إلى المال في معاملاتهم فتأخيره ضرر بهم، فمتى حصل التمكّن فان حبس الحق ومنعه أشبه بالغضب.

أما بالنسبة للوجه الثاني –غياب أو فقد صاحب الحق– فلا يخلو من وجهين كذلك، فأما الأول أن يكون غائباً يعرف مكانه، أو كالمفقود فلا يعرف مكانه، وفيه وجهان إما أن يرجو معرفته أو معرفة وارثيه على المستقبل، أو لا يرجو ذلك ولا يطمع فيه. فإذا كان غائباً معروف المكان فالواجب في حقه أن يوصله إليه، إما بنفسه أو بغيره أو بتعريف له ورجوع إلى رضاه، أو بإنفاذ على ما يقتضيه الاجتهاد في ذلك والطلب على ما يوجبه سبب ذلك الحق، وهنا قد يعترض احدهم بالقول: إن هذا الحق هو في عين يخشى عليها الفساد إن أخّر ردّها ولا يمكنه ذلك مع الغيبة فما الذي يلزمه؟

يلزمه عند القاضي الرجوع إلى الحاكم ليفعل أو يأمر فيها ما يزول معه الفساد، أو يفعل هو ذلك إن لم يكن حاكم وتعذر الرجوع إليه، لأنه أمين فيما في يده، إلا ألا يثق بنفسه ويخشى منها التعدي فالواجب أن يعتمد على أهل الثقة في ذلك[14].

يبدو (الحاكم/ الدولة) ثانية في موقع اجتماعي مهم، هذا الموقع الذي اهتم القاضي بتحديد إبعاده الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والفكرية بوصفه (جهازاً) إدارياً شاملاً في إدارة شؤون الأمة العامة، الأمر الذي يطرح من خلاله طبيعة العلاقة بين (الحاكم/ الدولة والفرد). وهي النقطة التي كانت موضع اهتمامه وعموم المعتزلة، بوصفها المجال الذي تتجلى فيه الملكية بوصفها الوعاء القانوني والاقتصادي والأخلاقي الذي يحدد نمط العلاقات الاجتماعية/ الاقتصادية في المجتمع، وما تفرضه هذه من آليات اقتصادية واجتماعية تنعكس في مجمل النشاط الاقتصادي والاجتماعي على وفق الحقائق الآتية:-

1- إن المبدأ الأساس الذي تستهدفه الدولة هو تحقيق ما يعود بالنفع وما يندفع به الضرر (جلب المصالح ودرء المفاسد) وهو المبدأ الذي يحكم دوافع الامام وغاياته سواء في أمور الدين أو الدنيا.

2- إن سائر مجالات النفع العام التي تحقق عوائد للجماعة هي من اختصاصات الدولة على سبيل الوجوب لا الجواز، فهي في شخص الامام- مكلفة بالنهوض بمهام تلك المجالات.

3- على الصعيد الفردي فان جلب المنافع ودفع المضار، للفرد أن يسعى فيها، وفي تحصيلها دون الدولة بشرط أن ينجزها "بالوجوه المعقولة" وهذا الاختصاص هو على سبيل الجواز لا الوجوب.

4- للدولة أن تتدخل بدلاً من الفرد للنهوض بالأمور التي هي اختصاصه حين يعجز هذا عن القيام بها، أو قام بها على نحو غير كامل.

5- إن للدولة/ الإمام حق التدخل والتداخل في "مواضع مخصوصة" وأوقات كذلك فيها يشكل اختصاصاً للفرد.

وتبدو هذه النقاط واضحة من خلال النص الآتي للقاضي عبد الجبار "إن الإمام مدفوع فيما يتصل بأمر السياسة إلى أمرين: أحدهما أمر الدين والآخر أمر الدنيا، وفي كل واحد منهما يلزمه النظر من وجهين، أحدهما ما يعود بالنفع والآخر ما يندفع به الضرر، وإنما نصب لهذه الأمور التي ذكرناها، إذا كانت عائدة للناس بالوجوه المعقولة، قد يجوز له السعي فيه، إلا في مواضع مخصوصة، وإنما يراد الإمام لما لم يجز للإنسان السعي فيه، ولمن لا يكمل التصرف في منافعه ومضاره، ولما يعود النفع والضرر فيه على الكافة دون الأعيان المخصوصة[15].

أنها إذا مسؤولية اجتماعية تضامنية تلك العلاقة بين الدولة والفرد، يقوم بها كل منهما في إطار حقوقه وواجباته، ما دام الأساس الذي يعمل على وفقه الجميع هو رعاية حقوق الله/ المجتمع. وهي قاعدة الاستخلاف الأساس في الاقتصاد الإسلامي.

إن سقف الملكية في إطار الاستخلاف يحدد مسؤوليات الجميع دولة وأفـــراداً، ويفرض عليهم احترام حقوقها ومتطلباتهـــا وأســـسها، لان الملكيـــة فـــي اقتـــصاد الاستخلاف ليست علاقة ثنائية بين الفرد والشيء. وإنما هي علاقة ثلاثية بـــين الله والفرد والشيء، ما دام سببها السمع والعقل، فالفرد هنا مهما كان حراً في التصرف بأمواله فان حريته هذه محدودة بالمنفعة العامة، فليس للفرد أن يبيع بسعر يؤدي إلى مضرة عامة أو يمنع بيع ما يملك إذا كان ضرورياً للمصلحة العامة، ولا يحق لـــه إتلاف ملكه لمجرد احتواء يده عليه، بل يمنع من ذلك لما فيه من ظلم[16].

3-2: الرزق

في الاقتصاد الإسلامي يمارس الإنسان والمؤسسة النشاط الاقتصادي في ظـــل ثوابت الشريعة ومتغيرات الواقع –أي بهدي من الوحي والعقل والحس والوجـــود– والعقل الاقتصادي المسلم في إدارته للنشاط الاقتصادي إنما يتصرف فـــي إطـــار مسؤولية إدراكه لمعطيات الوحي ومعطيات الوجود، بغية تنظيمه وفـــق معطيـــات الوحي.

لقد جعل الله طاقات الكون في خدمة الإنسان (مبدأ التسخير). وشرط أن يعـــي أسرار هذه الطاقات وقوانين حركتها، ومن هنا فان وعي معنى تـــسخير الله تعـــالى للكون لصالح الإنسان، يعد مهمة عقلية أساسية في البناء الحضاري الإسلامي.

تعد الموارد الطبيعية النباتية والمعدنية والمائية والحيوانية وما إلى ذلك أحد أهم معطيات التسخير الإلهي للكون في خدمة خليقته المكرم (الإنسان). والمعـــروف أن كثيراً من هذه الموارد لا تسد حاجة الإنسان مباشرة، ولابد مـــن اقتـــران العمـــل الإنساني بها ليخلق فيها المنفعة أو يزيدها، حتى تتحول إلـــى مـــوارد اقتـــصادية (منافع) تفيد الإنسان في عيشه والمجتمعات في بنائها وتقدمها ونهوضها، وتعد هذه الموارد– سواء أكانت طبيعية أم اقتصادية –في المنظور الإسلامي– رزقاً للبشرية

ما دامت في الأصل هي هبة الله تعالى لها.. وإن حق التعامل معها والانتفاع بهـا مرهونان بـ "العمل والحاجة"، في إطار معطيات الشريعة والعقل.

وعلى هذا فان "الرزق" بأشكاله المختلفة على صعيدي الاستهلاك والإنتاج، هو المجال الحيوي للممارسة الاستخلاف ووعي التسخير في إطار معطيات العقل..

يمكننا أن نستنتج أربعة محاور يدور حولها مفهوم (الرزق) في القرآن الكريم هي:

1- إن الرزق يعني الموارد الطبيعية التي لم تقترن بالعمل الإنساني، والتـي يمكن للإنسان الاستفادة من منافع بعضها مباشـرة. كالينـابيع والبحـار والثروة الحيوانية وبعض الموارد النباتية ويجسد هـذا المفهـوم مبـدأ التسخير..

- قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ وَمِنَ ٱلۡأَنۡعَٰمِ حَمُولَةٗ وَفَرۡشٗاۚ كُلُواْ مِمَّا رَزَقَكُمُ ٱللَّهُ وَلَا تَتَّبِعُواْ خُطُوَٰتِ ٱلشَّيۡطَٰنِۚ إِنَّهُۥ لَكُمۡ عَدُوّٞ مُّبِينٞ ﴾ الأنعام: ١٤٢ .

- قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ ٱللَّهُ ٱلَّذِي خَلَقَكُمۡ ثُمَّ رَزَقَكُمۡ ثُمَّ يُمِيتُكُمۡ ثُمَّ يُحۡيِيكُمۡۖ هَلۡ مِن شُرَكَآئِكُم مَّن يَفۡعَلُ مِن ذَٰلِكُم مِّن شَيۡءٖۚ سُبۡحَٰنَهُۥ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يُشۡرِكُونَ ﴾ الروم: ٤٠ .

- قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ ٱللَّهُ ٱلَّذِي جَعَلَ لَكُمُ ٱلۡأَرۡضَ قَرَارٗا وَٱلسَّمَآءَ بِنَآءٗ وَصَوَّرَكُمۡ فَأَحۡسَنَ صُوَرَكُمۡ وَرَزَقَكُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِۚ ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمۡۖ فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ﴾ غافر: ٦٤.

- قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ كُلُواْ مِن طَيِّبَٰتِ مَا رَزَقۡنَٰكُمۡ وَلَا تَطۡغَوۡاْ فِيهِ فَيَحِلَّ عَلَيۡكُمۡ غَضَبِيۖ وَمَن يَحۡلِلۡ عَلَيۡهِ غَضَبِي فَقَدۡ هَوَىٰ ﴾ طه: ٨١ .

- قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُلُواْ مِن طَيِّبَٰتِ مَا رَزَقۡنَٰكُمۡ وَٱشۡكُرُواْ لِلَّهِ ﴾ البقرة: ١٧٢.

- قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ وَأَنزَلۡنَا عَلَيۡكُمُ ٱلۡمَنَّ وَٱلسَّلۡوَىٰۖ كُلُواْ مِن طَيِّبَٰتِ مَا رَزَقۡنَٰكُمۡ ﴾ البقرة: ٥٧ .

إن الرزق يعني الموارد الاقتصادية التي اقترنت بالعمل الإنساني في إطار العملية الإنتاجية فتحولت الصفات الأولية للموارد الطبيعية من شكلها الأولي إلى شكلها المركب الجديد فأصبحت منافع (سلعاً) قادرة على إشباع الحاجات الإنسانية، ودخلت حيز "الملكية" فترتبت عليها حقوق وصار لها واجبات يجمعها (الإنفاق) بكل ما يعنيه من نقل للملكية إلى حيث الحاجة والضرورة الاجتماعية. وفي هذا المحور يتجسد الاستخلاف من حيث هو أسلوب إدارة النشاط الاقتصادي الإسلامي.

- قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱلْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ ﴾ البقرة: ٣.
- قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ ٱلَّذِينَ يُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ ﴾ الأنفال: ٣.
- قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ وَأَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنفَقُوا۟ مِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ سِرًّا وَعَلَانِيَةً ﴾ الرعد: ٢٢.
- قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ قُل لِّعِبَادِىَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ يُقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُنفِقُوا۟ مِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ سِرًّا وَعَلَانِيَةً ﴾ إبراهيم: ٣١.
- قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ وَأَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ ﴾ الشورى: ٣٨.
- قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ حَضَرَ ٱلْقِسْمَةَ أُو۟لُوا۟ ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينُ فَٱرْزُقُوهُم مِّنْهُ ﴾ النساء: ٨
- قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ وَعَلَى ٱلْمَوْلُودِ لَهُۥ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ ﴾ البقرة: ٢٣٣.
- قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ وَٱرْزُقُوهُمْ فِيهَا وَٱكْسُوهُمْ ﴾ النساء: ٥.
- قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ وَأَنفَقُوا۟ مِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ سِرًّا وَعَلَانِيَةً يَرْجُونَ تِجَٰرَةً لَّن تَبُورَ ﴾ فاطر: ٢٩.

2- إن الرزق يعني الشكر، شكر الإنسان لله على نعمه. قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ وَتَجْعَلُونَ رِزْقَكُمْ أَنَّكُمْ تُكَذِّبُونَ ﴾ الواقعة: ٨٢. ويعني الحظ كذلك. قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ وَأَمَّآ إِذَا مَا ٱبْتَلَىٰهُ فَقَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقَهُۥ فَيَقُولُ رَبِّىٓ أَهَٰنَنِ ﴾ الفجر: ١٦. قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِّن كُلِّ مَكَانٍ ﴾ النحل: ١١٢ .

3- إن الرزق تجسيد للمشيئة الإلهية:- وهو تعبير عن معنى التسخير الإلهي كذلك.

- قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ ٱللَّهُ يَبْسُطُ ٱلرِّزْقَ لِمَن يَشَآءُ وَيَقْدِرُ ﴾ الرعد: ٢٦ .

- قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ أَوَلَمْ يَرَوْاْ أَنَّ ٱللَّهَ يَبْسُطُ ٱلرِّزْقَ لِمَن يَشَآءُ وَيَقْدِرُ ﴾ الروم: ٣٧.

- قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ أَنَّ ٱللَّهَ يَبْسُطُ ٱلرِّزْقَ لِمَن يَشَآءُ وَيَقْدِرُ ﴾ الزمر: ٥٢.

- قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ لَهُۥ مَقَالِيدُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ يَبْسُطُ ٱلرِّزْقَ لِمَن يَشَآءُ وَيَقْدِرُ ﴾ الشورى: ١٢ .

- قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلرَّزَّاقُ ذُو ٱلْقُوَّةِ ٱلْمَتِينُ ﴾ الذاريات: ٥٨.

وفي ضوء هذه المحاور يمكننا النظر في مسائل الرزق التي دارت حولها المباحث الاقتصادية في علم الكلام (أصول الدين) إذ يتجسد الموقف الاجتماعي والاقتصادي للمتكلمين في مبحث الرزق من حيث أنه مبحث يتناول جانبا من الحقوق الاقتصادية والاجتماعية للإنسان والمجتمع، ووسائل عيشه سواء من زاوية الاستهلاك أو زاوية الإنتاج. ولأهمية مبحث الرزق هذا فقد جاء في سياق أصل (العدل) للحفاظ على البعد الاجتماعي والاقتصادي للدين وتأكيده، بوصفه المنظم لحركة المجتمع والحضارة.

وبغية الوقوف على المضامين الأساسية لمسائل الرزق سنفصلها كما وردت عند القاضي عبد الجبار، ومن ثم نعقد مقارنة بين فهمه له وفهم الاشاعرة بالتحديد للوقوف على طبيعة نظرتهم للمسألة.

تقوم الرؤية الاقتصادية للقاضي عبد الجبار لمسألة الرزق على أساس مبدأي التسخير والاستخلاف ويتجلى ذلك واضحاً من خلال بيانه لحقيقة الرزق ومفهومه، فالرزق عنده هو "ما ينتفع به وليس للغير المنع منه، ولذلك لم يفترق الحال بين أن يكون المرزوق بهيمة أو آدميا.

وهو ينقسم إلى ما يكون رزقاً على الإطلاق، وذلك نحو الكلأ والماء وما يجري مجراهما وإلى ما يكون رزقاً على التعيين وذلك نحو الأشياء المملوكة"[17] ولهذا "فالرزق لابد من أن يكون مضافاً أو في حكم المضاف، لأنه لابد من كونه رزقاً للغير، وهو في بابه كالملك، فإذا أضيف إلى جملة العباد فالمراد به أنه لهم أن ينتفعوا به من غير تخصيص، وعلى هذا الوجه يقال في الأمور المباحة كالماء والكلأ والصيد وما يتناول من البحر، أنه رزق للكل، لان أحداً لم يستبد به، فمن سبق إليه معه الانتفاع به وحسن، وفارق حاله ما قد اختص به بعض العباد، لأنه يحرم على الغير تناوله إلا بإذنه أو ما يجري مجراه.

ولهذا نقول: إنه تعالى خلق جميع الأشياء لمنافع الحي، لأنه سوغ للأحياء الانتفاع بها، وإن كان فيها ما قد خص بعضنا به، وفيها ماعم، ولذلك لا يخرجها من أن تكون مخلوقه لينتفعوا بها فتكون رزقاً لهم من هذا الوجه، فإما إذا أضيف إلى من قيل أنه رزق له من الأحياء، فالمراد بذلك أنه مما يصح أن ينتفع به، وليس لغيره منعه منه، فما كان ذلك حاله وصف بأنه رزق له"[18].

في هذه المسألة ينظر القاضي إلى الرزق بوصفه شكلاً من أشكال الملكية، مقراً بمبدأ الاستخلاف من حيث تقريره بأن المالك الأصيل للمنافع هو الله تعالى، فالوكيل "وإن تصرف في المال فإنه لا يوصف بأنه مالك، لأنه يخلف الموكّل. والملتمس بالتصرف يحصل للموكل ونحن وان تصرفنا بإذنه تعالى في الأمور فأنا قد نملكها، لان المبتغى بالتصرف يحصل لنا، ولذلك وصفنا الصغير بأنه مالك لما كان المطلوب بالملك يحصل له، ويرجى وصوله إلى حال يتصرف بالمال تصرفاً مطلقاً، والبهيمة وإن كانت قادرة فإنما لم توصف بالملك لأنها لا تختص بشيء معين تتصرف فيه أو يحصل المبتغى بالتصرف لها.. ولذلك قلنا: إن كل ما نملكه فهو تعالى المملِّك لنا، لأنه قد حصلنا بالقدرة على التصرف، وبأن خلق المتصَّرف فيه، وجعله يصح أن ينتفع به، ومنع الغير من أن يمنعنا منه"[19].

يتبين من النصوص التي سبق ذكرها أن القاضي يفرق بين الــرزق بوصــفه مورداً طبيعياً أو مورداً اقتصادياً وإقراره بأنه في الحالتين هو ملك لله تعالى، فمــن جانب الموارد الطبيعية كالمياه والمراعي والغابات والثروة البحريــة.. الــخ فهــي مباحة للإنسان والبهيمة، فالمسألة هنا تتعلق بالاستهلاك بوصفه منفعة غذائية تــديم البدن.. إذ لا فرق من حيث المنفعة والقيمة الاستهلاكية بين البحر وغابة التفــاح.. اما عندما تتحول الموارد الطبيعية إلى موارد اقتصادية بفعل العمل الإنساني ومــا يرافقه من إنفاق رأسمالي، فيصبح الرزق شكلاً من أشكال الملكيــة عنــدها تبــرز الحقوق والواجبات في التصرف بها وإدارتها وصيانتها..

إذاً، المسألة عند القاضي هي أن كل ملك هو رزق، ولكن ليس كل رزق هــو ملك، فقد "علمنا بالفعل أن كل ما ينتفع به، وليس علينا فيه مضرة عاجلة ولا آجلة، لا على غيرنا فيه مضرة من الوجهين، فلنا تناوله"[20]. وعلى هذا فان تقديم الطعام إلى الضيف هو رزق له ولكن ليس بملك، وإن هذا الرزق هو من الله تعــالى مــا دامت عناصره الأساسية هي من صنعه: "فما حازه الإنسان واختص به صار ملكــاً له ولم يكن لأحد إزالة يده عنه، كما أن ما يملك بالهبة من جهة غيره قد صار أملك به، وما لم يصح في يده فحاله فيه وحال غيره بمنزلة، فأما ما لا يجوز أن يكون له مع الأشياء هذا الاختصاص كالبهائم فقد بينا أن ذلك رزق لها وإنها لا تملكه"[21].

إن العقل عند القاضي وعموم المعتزلة، يقر بملكية الأشياء بالمعاوضات والقيم والإبدال، مثلما يقر السمع أنماطاً أخرى للتملك مثل المواريث والغنائم والهبة ومــا إلى ذلك، فالملكية على صعيد العقل هي في المباحات بعد بذل العمل في إنتاجهــا، كالتجارة والصناعة والزراعة والمكاسب الأخرى.. وللسمع دوره في تنظــيم هــذه الملكية حتى لو استوجب الأمر القهر.. لان العقل على وفق التصور المعتزلــي لا يفصل في الأملاك بين العاصي والمطيع، كما لا يفــصل بــالرزق بــين العاقــل والبهيمة، لذلك فالرزق عند القاضي بوصفه هبة من الله تعالى، سواء أكان مــورداً

طبيعياً أم اقتصادياً محكوم بالحلال دائماً ما دام في الحالتين مضافاً إلى الله تعـــالى، فلا يجوز أن يكون الحرام رزقاً للظالم والغاصب والسارق... والأدلة على ذلك هي[22]:

1- قوله تعالى: ﴿ وَأَنفِقُواْ مِن مَّا رَزَقْنَٰكُم ﴾ المنافقون: ١٠. لو كان الحـــرام رزقـــاً لمن تناوله لكان مأموراً بالإنفاق منه، أما على جهة الندب أو الإباحـــة أو الوجوب، وهذا أمر منهي عنه.

وكذلك قوله تعالى: ﴿ ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱلْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ ﴾ البقرة: ٣ يدل على ذلك من وجهين: أحدهما أنهم مدحوا بأنهم ينفقون مما رزقوا فلـــو كـــان الحرام رزقاً لكان ممدوحاً بالإنفاق منه على بعض الوجوه، وفي كونه مذموماً على ذلك دلالة على أنه ليس برزق له. وفي هذا فان القاضي ينظر إلـــى الـــرزق مـــن زاوية الإنتاج (الموارد الاقتصادية). أما الوجه الثاني فقوله تعـــالى: ﴿ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ ﴾ الأنفال: ٣ فلولا أن هناك شيئاً ينفق لم يرزقوه لم يكن لهذا القول معنـــى، وهذا يعني أن المنفق من المحرمات لا يكون منفقاً مما رزقه الله. فالإنفاق صفه من صفات المؤمنين قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ ٱللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُهُۥ زَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ ﴿٢﴾ ٱلَّذِينَ يُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ ﴿٣﴾ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُؤْمِنُونَ حَقًّا ﴾ الأنفال: ٢ - ٨ فلو كان المحرم رزقاً لكان إنفاقه منه على بعض الوجوه من صفات المؤمنين.

2- إن الرزق مباح للجميع وليس الحرام كذلك ولو كان الحرام رزقاً لوجـــب ذم ما يمنع التصرف فيه في حين أن الله تعالى اوجب عدم الإنفـــاق منـــه والتصرف فيه، والزم الناس نزعه من يده ورده إلى أصحابه.

3-إن إضافة الرزق إلى الله تعالى يخرج الحرام من دائـــرة الـــرزق، لان الله تعالى قد أوجب على عباده طلب الـــرزق قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ وَٱبْتَغُواْ مِن فَضْلِ ٱللَّهِ ﴾

الجمعة: ١٠ فلو كان الحرام كذلك فهو يعني أن الإنسان مأمور بطلبه، أو مباح له طلبه وفي هذا مخالفة للشرع ولإجماع الأمة.

4- وإذا كان الحرام رزقاً للسارق فكيف يأمر الله بقطع يد السارق ويأمر الناس بلعنه والبراءة منه.

5- وإذا كان الحرام رزقاً للسارق، لأصبح ما حرمه الله من الميتة والدم ولحم الخنزير رزقا له، لأنه يمكن تناوله والانتفاع به، فلما يصح كون ذلك رزقاً من حيث كان محرماً، فكذلك القول في مال الغير، فان الضرورة لا تجعل من الحرام رزقاً.

6- ولما كان الرزق ليس فقط في المأكول والملبوس وإنما في الزوجة والولد، فإذا كان ما يمكن منه من الحرام من المأكول والملبوس رزقاً له لوجب أن يكون وطء زوجة الغير والمحارم رزقاً له من الله كذلك.

7- إن اختصاص الإنسان بالرزق لا يقتصر على ما يكون حاصلاً في يده على وجه يتمكن من الانتفاع به، بل قد يكون غائباً عنه على وجه يمكنه تحصيله والانتفاع به، فإذا كان الاستيلاء عليه من قبل الغير لا يمنع من أن يكون رزقاً له، فإذاً لأصبح ما في أيدي الناس رزقاً لنا ويبطل بذلك اختصاص الرزق ببعض دون بعض، ويتساوى الحلال والحرام، وهذا عين الفساد.

8- وإذا كان الله تعالى قد رزق الحرام فهذا يعني أنه من قضائه وقدره وقسمته، الأمر الذي يستوجب الرضا بتناوله وان لا نسخطه، إن القول بهذا المنطق عند القاضي يعني الخروج من الدين، لأنه ليس في العقل ولا في السمع ما يؤكد أن الله تعالى يأمر بالحرام والظلم وإلا لكان آكل مال اليتامى آكلاً ما هو رزق له وانعدمت صحة قوله تعالى﴿ٱلَّذِينَ يَأۡكُلُونَ

أَمْوَٰلَ ٱلْيَتَٰمَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِى بُطُونِهِمْ نَارًا ﴾ النساء: ١٠لأنه ما دام الله قد رزقهم ذلك لم يصح كونه ظلماً وتعدياً.

لقد برع القاضي في الكشف عن المضامين الاجتماعية والأخلاقية والاقتصادية لطبيعة الانتفاع من الموارد الاقتصادية والطبيعية بوصفها ثروة للإنسان والأمة البشرية، وعرى بالأدلة العقلية والسمعية محاولات تسويغ والنهب التي يمارسها (الظَلَمَة) على الأصعدة كافة الفردية الاجتماعية والدولية. تحت مظلة القضاء والقدر والإيمان الزائف. فكان مفهوم الرزق عنده منسجماً مع معطيات الوحي ومع المنهج العقلاني المعتزلي الذي لا يرى فصلاً بين العقل والسمع.

فالعقل السليم القادر على وعي قوانين الوجود سيجد نفسه منسجماً مع معطيات السمع "لان الناصب لأدلة السمع هو الذي نصب أدلة العقل فلا يجوز فيهما التناقض"[23] وفي هذا يتجسد الاستخلاف بأعلى معانيه إذ فيه يلتقي العقل والسمع، فمن جهة السمع هو إرادة الله للإنسان أن يكون السيد المكرم في الكون يعمره ويبنيه بالعمل وبالحب، ومن جهة العقل هو الإقرار بقدرة الإنسان على القيام بهذه المهمة والإبداع المستمر في عملية البناء.

تتعلق بمفهوم الرزق قضية (المكاسب) التي هي في الاقتصاد الإسلامي مصطلح يشمل كل أشكال الإنتاج وخدماته التي يتم فيها تحويل الموارد الطبيعية إلى موارد اقتصادية (سلع) أي خلق المنافع أو زيادتها ودفع المضار، وفي هذه تكمن سمة أساسية للاقتصاد الإسلامي في قضية الإنتاج، ألا وهي تحريم إنتاج السلع الضارة، وهذا عند القاضي يعد واجباً بالعقل والسمع.

فمن جهة العقل فإن التماس المنافع التي لا ضرر على المرء فيها عاجلاً ولا أجلاً يعده أمراً حسناً[24]. وان خلق هذه المنافع إنما يكون بالعمل، فإذا قام الإنسان ببعض الأعمال بغية الرزق وصل إلى تحقيق منافع (سلع) توفي (تعادل) قيمتها الجهود المبذولة في إنتاجها، حتى النكاح عند القاضي هو منفعة بمنزلة سائر

المنافع، قد أمر الله به وندب إليه وأباح طلبه، مشيراً بذلك إلى الأهمية الاقتصادية للثروة البشرية وزيادة السكان.

ولان العمل والإنتاج فعلان حسنان عقلاً وسمعاً من حيث هما سببان للرزق من زاوية النظر إلى الرزق بوصفه مورداً اقتصادياً.. فان القاضي يتصدى لثلاثة اتجاهات تحرمها (أي المكاسب) لاعتبارات مختلفة.

1- ينطلق الاتجاه الأول من أن الواجب الكف عن طلب الرزق على كل حال لان فيه ترك التوكل والشك فيما وعد الله تعالى.

2- وينطلق الاتجاه الثاني من خوف التعذر في التمييز بين الحلال والحرام إذا اختلطا.

3- أما الاتجاه الثالث فينطلق من كون المكاسب فيها معاونة للظَلَمة وتشييد أحوالهم يأخذونه من التجارات من العشور وغيرها.

يرد القاضي على الاتجاه الأول الذي ينطوي على الفهم الصوفي السلبي للعمل وللتوكل، بتوضيح معنى التوكل الذي هو عنده طلب الشيء من جهته تعالى بالوجه الذي أباح الطلب به، وألا يجزع إذا لم يعط، ولا يعدل في تطلب المنافع عن جهة الحلال إلى الحرام. فمتى فعل ذلك كان متوكلاً عليه تعالى، ولذلك قال عليه السلام "لو توكلتم على الله حق توكله لرزقكم كما يرزق الطير تغدو خماصا وتروح بطانا" فجعلها متوكلة وإن غدت وراحت طالبة ما تقوته، فكذلك القول في طالب الرزق منا، أنه متى طلبه على الوجه الذي ذكرناه كان متوكلاً، وإنما أراد عليه السلام بهذا الكلام أن يقنع المرء بما يجده من الحلال، ويوطن نفسه عليه، وانه متى فعل ذلك رزقه الله تعالى على الوجه الذي يطلبه بحسب المصلحة، ولم يرد عليه السلام أن يكف عن الطلب أصلا. والمسألة في طلب الرزق مثلها مثل طلب العلوم والآداب والمعارف والأولاد. فهذه لا تكون بلا طلب وعمل، وكذلك الرزق، فإذا كان التماس المنافع الحاضرة لم يحسن عندهم، فان التماس الغائب منها أولى بالايحسن، وفي

هذا إسقاط للعبادة والتكليف، لان العبادة في الإسلام هي عمل وإيمان كوجهي العملة الواحدة.

أما رده على الاتجاه الثاني فقائم على أساس عقائدي عقلاني واضح ينتفي معه الشك في الحرام والحلال ويتمكن الفرد من التمييز بينهما كذلك. فالحلال بيّن والحرام بيّن، فما في يد العاقل من مال يحل طلبه من جهته بمعاوضة وغيرها إذا لم يعلم أنه حرام، ولا يجب عليه أن يلتمس ما يقطع بأنه لم يملّك أصلاً على وجه صحيح، لان ذلك مما لا سبيل إلى معرفته، فالوارث غير ملزم بالنظر في الوجه الذي عليه وصل المال إلى أبيه ولا الفحص عنه، وهكذا في بقية الأموال إذا لم يعملها محرمة، وأما المحرم فيجب أن يجتنبه على كل حال، إلا أن يأخذه من يد الظالم ليضعه في حقه. أما إذا اختلط الحرام بالحلال في ملك الواحد ولم يميز، فالواجب الرجوع إلى قوله في الحلال منها، لان المرء مصدق فيما في يده من الأمور، لا سيما إذا غلب في الظن صدقه فيه.

أما في رده على الاتجاه الثالث فهو يرى أن منطلقهم غير صحيح "لان تناول الظالم بعض مال التاجر لا يخرج التجارة وطلب الرزق من أن تكون حسنة إذا كان ما يبقى عن الظالم من المنافع يوفى على بغيه ومشقته، حتى لو لم يربح إلا ذلك القدر ولا سلطان في العالم لحسن منه"[(25)].

تعد هذه المسألة إشارة خطيرة إلى أثر الضرائب على مستويات الإنتاج، فالقاضي يرى أن هذه الجبايات المشار إليها لا تحرم المكاسب عامة، ما دامت لا تأتي على الإنتاج كله، فحتى لو ذهب الربح كله ضريبة فانه ليس مسوغا لتحريم الإنتاج، لأنه في هذه الحالة سيؤدي إلى تعطيل الإمكانات الاجتماعية والاقتصادية وإحداث نقص في المنافع (السلع والخدمات) الضرورية التي سيكون ضررها على المواطنين -في هذه الحالة- اكبر من ضرره على السلطان. الأمر الذي يشير إلى مسألة مهمة أخرى في العملية الإنتاجية الإسلامية في إطار الاقتصاد الإسلامي، فما

دام هذا يقوم على مبدأي التسخير والاستخلاف فان عملية الإنتاج وطلب الرزق، سيكونان حتما محكومين بقيم التوحيد والعدل الالهيين اللذين يوجبان أعلى أشكال الالتزام والمسؤولية والوعي في دائرة النشاط الاقتصادي وصياغة وحفظ موارد الكون. فالمنتج المسلم تحكمه علمية الإنتاج معطيات التوحيد والعدل، القيمية والعقلية قبل المعطيات الاقتصادية، إذ في ضوئها يتحدد الرشد الاقتصادي الإسلامي، سواء على مستوى الإنتاج، أم على مستوى الاستهلاك.

وكذلك فان القاضي يرى أن الغاية من الإنتاج هي الربح وليس دعم السلطان، فقد تقرر في عقل كل عاقل حسن التجارات والفلاحات طلبا للأرباح، يؤكد ذلك ويوضحه أن التاجر إنما يتجر ليربح على درهم درهماً أو أقل من ذلك أو أكثر، لا ليغصبه السلطان، وكذلك الزرع فانه إنما يزرع ليرزقه الله تعالى بدل حبة اضعافها لا ليحوزها الجورة والظلمة فكيف يصح والحال ما قلناه أن يقال: أن التجارة والفلاحة وغيرها من أنواع الطلب إعانة الظلمة على ظلمهم، على أناً قد ذكرنا في غير موضع أن الإعانة لا تثبت إلا مع الإرادة"[26].

ولأن الأمر كذلك، فان أول القيم التي يستوجبها الرشد الاقتصادي الإسلامي هي اقتصار طلب الرزق من الله تعالى، والتوجه في انجازه إليه، وإذا كان يحسن من العبد ابتغاء الرزق من الله من جهة العقل والسمع فإن هذا كما يقول القاضي يكون على وجهين:

- بالفعل الذي جرت العادة في الأكثر أن يرزق الله تعالى عبده من تجارة وصناعة.
- بالقول الذي هو الدعاء والمسألة. على ما ندب الله تعالى إليه، لما فيه من الانقطاع إليه، وعلى ما يقتضي الفعل حسنه، كما يحسن من الله تعالى أن يرزقه عند كل واحد من الوجهين لأن طلب الحسن يحسن إذا كان للطالب فيه منفعة وهدفاً"[27].

وإذا كان الإنتاج هو خلق المنفعة أو زيادتها، فـان طلـب (المنـافع/ الـسلع والخدمات) والاجتهاد في تحصيلها قولا وفعلا يكون أقـرب إلـى طلـب الثـواب والطاعة[28]. وفي هذا يكمن العمق العقائدي للعملية الإنتاجية في إطـار الاقتـصاد الإسلامي.

غير أن على الصعيد الاجتماعي والاقتصادي يبدو الطلب -وكما هو واقـع- كأنه من البشر في المعاملات الاقتصادية المختلفة. فهل في هذا تناقض مع اقتصار الطلب على الله؟ يجيب القاضي بأن طلب الواحد منا ما يحتاج إليـه مـن الغيـر (من سلع وخدمات) يحل من جهة العقل، لأنه فيما يطلبه من الغير من مال وغيـره يصح تملكه وحل تصرفه فيه، وفي هذه الحالة، يحل الطلب، أما من جهة السمع فقد ورد بأنه لا يحل له طلب ذلك من غيره إلا على بعـض الوجـوه وعلـى بعـض الصفات، ومتى طلب من غيره فهو في المعنى كأنه طالب من الله تعالى[29].

تقودنا هذه المسألة إلى ما يضاف إلى الله تعالى من رزق وما يـضاف إلـى غيره، فيرى القاضي أن الذي لا شبه فيه أن الرزق الذي يصل إلى الإنسان من قبل الله تعالى والذي لا يكون للإنسان فيه صنع (الموارد الطبيعية)، فيجب أن تـضاف إلى الله وحده فيقال هي منه وتدبيره وتقديره، وأما ما يصل إلى الإنسان مـن قبـل غيره بسبب عمله، اقتضى تملكه وإباحة تصرفه فيه فغير ممتنع أن يضاف إليـه، لأنه قد فعل ما به استحق التملك. وفي هذه الحالة يضاف إليه تعالى أيضاً لأنه سبب تملكه وان كان من فعل الإنسان فان الله تعالى قد فعل أموراً كثيرة لولاهـا وكـل واحدة منها لم يملك ذلك من جهة الإنسان.

إذاً يضاف الرزق إلى الله تعالى فيما يصل إلى الإنسان من (منافع) مباشرة من غير عمل وجهد كالمواريث والركاز.. وفيما يناله بالعمل، لأنهما جميعا لا يخرجان من أن يكون الله تعالى هو الفاعل لهما على وجه يقتضي أنه الرازق لذلك[30].

أما ما لا يضاف إليه تعالى فهي (المحرمات) من السلع والخدمات، فهي ليست رزقاً منه، وهي بكل أشكالها تجسيد للظلم، على المستوى الفردي وعلى المستوى الاجتماعي والاقتصادي، فهي ضرر بالغ، ولا يضاف إلى الله ظلم ولا ضرر.

لقد جسد القاضي عبد الجبار التصور الاعتزالي لمفهوم الرزق، ولقد تابعه في هذا التصور المتكلم الإمامي محمد ابن الحسن الطوسي، فكان تناوله لمفهوم الرزق متطابقاً مع القاضي في جوهر مفهومه للرزق، وإنما اختلف معه فقط في صياغة أسلوب التعبير عن المفهوم[31].

أما الاعتراض الكبير الذي واجه التصور الاعتزالي لمفهوم الرزق كان من جانب المتكلمين الاشاعرة. فقد شيد أسس الاعتراض أبو الحسن الاشعري وتابعه فيها تلامذته مثل أبي بكر الباقلاني والجويني والبغدادي والتفتازاني وغيرهم.. فما أوجه هذا الاعتراض؟

يتساءل أبو الحسن الأشعري معترضاً على النظرية الاعتزالية في الرزق عمن اغتصب طعاماً فأكله حراماً هل رزق الله ذلك الحرام؟ ويجيب إن قالوا: (نعم) تركوا القدر، وان قالوا: (لا) قيل لهم: فمن أكل جميع عمره الحرام فما رزقه الله شيئاً اغتذى به جسمه؟ ويقال لهم فإذا كان غيره يغتصب له ذلك الطعام ويطعمه إياه إلى أن مات فرازق هذا الإنسان عندكم غير الله، وفي هذا إقرار منهم أن للخلق رازقين، أحدهما يرزقه الحلال والآخر يرزقه الحرام... وإذا قلتم: أن الله لم يرزقه الحرام لزمكم أن الله لم يغذه به ولا جعله قواماً لجسمه وإن لحمه وجسمه قام وعظمه اشتد بغير الله عز وجل وهو من رزقه الحرام. وهذا كفر عظيم إن احتملوا.

ويتساءل الأشعري ثانية في معرض صياغة اعتراضه على النظرية .. لم أبيتم أن يرزق الله الحرام؟ فان قالوا: لأنه لو رزق الحرام لملك الحرام، ويجيب الأشعري خبرونا عن الطفل الذي يتغذى من لبن أمه، وعن البهيمة التي ترعى الحشيش من يرزقهما ذلك؟ فان قالوا: الله، قيل لهم هل ملكهما وهل للبهيمة ملك؟

فان قالوا: لا. قيل لهم فلم زعمتهم أنه لو رزق الحرام لملك الحرام وقد يرزق الله الشيء ولا يملّكه.. ويقال لهم هل أقدر الله العبد على الحرام ولم يُملّكه إياه؟ فمن قولهم نعم يقال لهم: فما أنكرتم أن يرزقه الحرام وإن لم يملّكه إياه[32].

يتجسد الاعتراض الأشعري -كما هو واضح- في نقطتين أساسيتين، أما الأولى فتتعلق بإضافة الرزق إلى الله حراماً كان أم حلالاً، وأما الثانية فتتعلق بملكية الرزق، التي ظل المتكلمون الاشاعرة ينطلقون منهما في الدفاع عن نظريتهم في الرزق.

فالقاضي أبو بكر الباقلاني يرى أن الله يرزق الحلال والحرام مستنداً في ذلك على قوله تعالى﴿ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ﴾ الروم: ٤٠ فإذا كان الله منفرداً بالخلق والإماتة والإحياء، فانه منفرد بتولي الأرزاق، وأما أنه يرزق الحرام فالباقلاني يتأول المسألة بأن يجعله غذاءً للأبدان وقواماً للاجسام لا على معنى التمليك والإباحة لتناوله، لأن ذلك ما قد اجمع المسلمون على خلافه.

أما عن النقطة الثانية -ملكية الرزق- فان الباقلاني ينكر مع متكلمي الأشعرية أن يكون معنى الرزق هو معنى التمليك، وذلك لإجماع الأمة على أن الطفل مرزوق لما يرتضعه من ثدي أمه، وكذلك البهائم من ولد النعم مرزوقة لما تتغذى به من لبنها، وكذلك هي كلها مرزوقة لما ترتعيه من حشائش الأرض ونباتها، وهما لا يملكان ذلك مع كونه رزقاً لهما. لأنهم متفقون على أن لبن سائر النعم ملك لربها دون سخالها، ولو كان الرزق هو التمليك الذي القدرة لكان الباري مملكا من حيث كان قدراً على تناوله، وعلى أن يكون رازقاً له بهذا المعنى[33].

والرزق عند الجويني هو "كل ما انتفع به منتفع، فلا فرق بين أن يكون متعديا بانتفاعه وبين أن لا يكون متعدياً، من غير رعاية للملك ولذلك يكون الغصب للغاصب رزقاً له إذا انتفع به وكل منتفع بشيء مرزوق به. ويرى في أن الذي التزمه رافضو هذا المنطق يجر إلى شناعة لا يبوء بها ذو دين، وذلك إن اغتذى

بالحرام طول عمره وانصرفت انتفاعاته إلى الجهات المحظورة من كل وجه فليزم أن يقال: لم يدر عليه من الله الرزق وما رزقه الله قط[34].

وكذلك الأمر عند عبد القاهر البغدادي، ففي قوله تعالى. وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها" دليل على أن "كل من أكل شيئاً أو شرب شيئاً فإنما تناول رزق نفسه حلالاً كان أو حراماً ولا يأكل احد من رزق غيره"[35]، وان رفض هذا المنطق يعني عنده أن نقول فيمن "غصب جارية فأولدها بالحرام ولداً وسقى ذلك الولد ألبانا مغصوبة حتى نشأ، ثم أطعمه بعد ذلك من الحرام إلى أن بلغ وصار لصا فلم يأكل ولم يشرب طول عمره إلا من الحرام ثم مات على ذلك: إن الله ما رزقه شيئاً... وهذا خلاف قول الله عز وجل المذكور"[36].

ويرى التفتازاني "أن الحرام رزق.. لان الرزق اسم لما يسوقه الله تعالى إلى الحيوان فيأكله وذلك قد يكون حلالاً وقد يكون حراماً"[37].

إن التصور الأشعري لمسألة الرزق يقوم على النقاط الآتية:-

1- اقتصار تفكيرهم في المسألة على تصورهم للرزق في إطار الموارد الطبيعية -بدليل استشهادهم برزق البهائم الذي توفره لهم المراعي الطبيعية -وعلى التركيز على القيمة الغذائية لهذه الموارد الأمر الذي يعني أن الرزق عندهم لا يعدو أن يكون إلا في المأكول والمشروب، فالسارق والغاصب والظالم والبهيمة يستهلكون مواداً غذائية هي ضرورية لبناء أجسامهم وصحتهم ولا غبار على الأمر في ذلك، فهذه المواد الغذائية هي من صنع الله تعالى.. ولكن مسألة الرزق لا تقف عند حدود الاستهلاك وبالتحديد استهلاك المواد الغذائية، وإنما تتجاوز ذلك إلى الإنتاج، فالإنتاج من حيث هو تحويل للموارد الطبيعية إلى موارد اقتصادية يدخل أيضاً في باب الرزق، فالقمح يصبح دقيقاً، والدقيق يصبح خبزاً، والقطن يتحول إلى خيوط وهذه تصبح نسيجاً والنسيج يصبح ملابس، ويصير التمر دبساً،

وتصفى مياه الأنهار القذرة لتصبح صالحة للشرب، وجذوع الشجر تصبح خشباً، والخشب يصبح زوارق وأثاثاً، وينقى الحديد ويصنع منــه الــسيف والدرع وأشياء أخرى.. وتصبح بعض الأعشاب الطبيعية أدويــة.. وكــل هذا إنما ينجز بالعمل الإنساني.. الأمر الذي يرتب حقوقاً لمنتجيهــا علــى المجتمع، نظم الله تعالى مهمة حمايتها وصيانتها وتنظيمها بما وهبنا مــن عقل وبما علمنا من شرع.

2- الانفصام بين مفهومي الرزق والملكية، أوقعهم في مأزق التــسوية بــين الحلال والحرام في الرزق بوصفه استهلاكاً لمواد غذائية. فلم يميزوا بين العاصي والمطيع، وغابت أهمية العمل الإنساني في تحويل موارد الطبيعة إلى سلع وخدمات نافعة للمجتمع، وما يترتب على هذه العملية من حقــوق وواجبات على المنتجين. ولم يبحثوا طبيعة الصلة العضوية بــين الــرزق والملكية من حيث ان الرزق هو مفهوم يشتمل على الجانب الاســتهلاكي الطبيعي، وعلى الملكية من حيث تحققها عقلاً وسمعاً، وعلــى المكاســب المختلفة.. في حين أن الملكية ليست كذلك فهي فــي الرؤيــة الإســلامية تخضع لضوابط الشريعة سواء على مستوى التحقيــق أو علــى مــستوى الإنفاق، ولما كان إنتاج السلع الضارة بالمجتمع حراماً على المنتج المسلم. فإن إنفاق الربح المتحقق من هذا الإنتاج هو حرام أيضاً.. والأمر كــذلك بالنسبة للمغتصب والسارق.

أفتجب الزكاة والحج والإنفاق في سبيل الله على من أنتج سلعة محرمــة أو اغتصب مالا أو سرقة أم يجب عليه رد المال إلى صاحبه عليه، ما دام الذي فــي يده رزق من الله، ملّكه إياه؟[38].

3-3: الأسعار

السعر في الاقتصاد المعاصر (مؤسسة) اقتصادية/ اجتماعية تمتد جذورها عميقاً في مجمل النشاط الاقتصادي، ولقراراته مكانة خطيرة في حركة الاقتصاد والمجتمع، حتى أن النظرية الاقتصادية الجزئية باتت تعرف بـ "نظرية السعر" لأهمية المكانة التي يحتلها هذا على مستوى النظرية ومستوى التطبيق.

فهي الأداة التحليلية التي تستخدم في قياس التقديرات المستقبلية في إطار شروط معينة، عبر النماذج الاقتصادية التي تدرس من خلالها كيفية تكوين الأسعار وتخصيص الموارد على الاستعمالات المختلفة، وكذلك استعملت نظرية السعر من قبل السياسة الاقتصادية لتحليل الإجراءات الحكومية التي تتخذ للتأثير على الاقتصاد، إذ أن نظرية السعر تعين السياسة على تنظيم أسعار السلع والأجور، ومعرفة الكيفية التي تؤثر بها هذه السياسات على تخصيص الموارد.

واستخدمت نظرية السعر في تحليل شروط الرفاهية الاقتصادية أي الإشباع الذاتي الذي يحصل عليه الفرد من استهلاكه للسلع والخدمات والمتعة التي يحصل عليها من وقت الفراغ.

واستخدمت نظرية السعر من قبل المنشأة الاقتصادية في تقدير القرارات الإدارية فيما يتعلق في تحليل الطلب والتكاليف(39).

ولذلك وضعت الأسواق المختلفة –النظرية والعملية– لدراسة السعر، وبيان طرق تحديده وتكوينه، وما يرتبط بها من انعكاسات وتأثيرات في سلوك المستهلك وسلوك المنتج، وبيان معنى الرشد الاقتصادي وبيان سبل تحقيقه في مثل تلك الأسواق. إذاً فإن اختيارات المنتج والمستهلك يتحكم فيها (السعر).

إن السعر –بالنسبة للمنتج– يحدد حجم الموارد الإنتاجية التي يمكن استخدامها، وكذلك يحدد تكاليفها ومن ثم يتحدد الربح. وعلى وفق هذه الآلية يتخذ القرار، قرار الإنتاج. أما بالنسبة للمستهلك، فان السعر يتدخل في نوعية السلعة أو الخدمة التي

يمكن أن يشتريها بدخله الذي هو سعر قوة عمله أو ربما خدمته أو مـوارده الـذي صار ألان دخلاً يمكنه من إشباع حاجاته الأساسية وعلى وفق هذه الآلية كذلك يتخذ قرار الاستهلاك.

وعلى هذا الأساس تحددت وظائف مؤسسة السعر في الاقتصاد المعاصر بالاتي:-

1- تحديد اختيار السلع المنتجة وكمياتها والطريقة التي يتم بهـا تخـصيص عوامل الإنتاج المتاحة، الأمر الذي يحدد الإنتاج بتلك السلع التـي تبـاع بأسعار تغطي تكاليف إنتاجها وتوفر معدل ربح مرض للمشاريع.
2- التحكم باختيار تقنيات الإنتاج وطرق تنظيمه، وهي تلك التي تؤدي إلـى اختيار اقل الطرق كلفة وأكثرها كفاءة وربحاً.
3- تحديد حجم المشروعات وكفاءتها التي تستمر في عملية الإنتاج وهي التي تنتج بكفاءة اكبر وكلفة اقل وإنتاجية أعلى.
4- تقوم بعملية توزيع السلع بين مختلف أعـضاء المجتمـع، ومـن خـلال الأسعار النسبية تحدد الطريقة التي يوزع بها الإنتاج الكلي بـين مـالكي عوامل الإنتاج[40].

إن السعر على وفق المعطيات التي تجسدها النظرية الاقتصادية الرأسـمالية، يمثل الحبل الذي يربط قطبي الاقتصاد المعاصر (المادية- الفردية) فهـو يتحـرك بوحي من متطلباتهما ومن قيمتهما وبدعمهما كذلك. ولا غرابة فيمـا انتهـى إليـه التحليل الاقتصادي الجزئي من تمحور حول (نظرية السعر)، فهي الأداة التحليليـة التي جردت الاقتصاد من مضمونه الاجتماعي والسياسي والتاريخي عندما غيبـت العلاقات الاجتماعية وتأثيراتها المختلفة في الاقتصاد عن علم الاقتـصاد الـسياسي لتحوله إلى علم اقتصاد مجرد يهتم بالعلاقة بين ظواهر الأشياء على حساب العلاقة بين الإنسان والأشياء في إطار المجتمع الإنساني، وبينها وبين الله في إطار الكون.. لقد حجمت نظرية السعر الرأسمالية العلاقة بين الإنسان والأشياء فأبقتهـا أسـيرة

العلاقة الثنائية الجامدة والمتجردة عن أي مضمون إنساني، وجعلت من السعر سلاحاً بيد الملكية الفردية وقيمها المادية في الدفاع عن وجودها وتنظيمه كذلك، ومن ثم فرض قراراتها المختلفة، وهو بهذا الوضع يمثل حالة الانسجام التام بين معطيات الاقتصاد المعاصر على الصعيدين النظري والتطبيقي.

ولا يقل السعر أهمية عن هذا في الاقتصاد الإسلامي، غير أن مجال حركته ومن ثم معطياته تختلف جذريا عن مجال حركته في الاقتصاد الوضعي، فالسوق التي يعمل فيها السعر وينظمها (رأس المال) تختلف كلياً عن السوق التي ينظمها (الإنسان) مستنداً إلى عقيدة الإسلام، إنه هنا يتحرك في إطار معطيات الوحي والعقل والحس والواقع، والسلوك الاقتصادي في مثل هكذا مناخ عقائدي هو دائماً سلوك عقلاني واقعي، تحكم حركته ثوابت الوحي ومتغيرات الواقع، في إطار البناء الحضاري للأرض وعمارتها.

إن السعر في السوق الإسلامية لا يمكنه التجرد عن معطيات الوحي، مثله مثل آية أداة اقتصادية اجتماعية تتحرك في إطار (التقوى) و(الاستقامة) اللتين تحددان البعد القيمي للنشاط الاقتصادي الملتحم بالبعد المادي له. وهو بذلك رغم استقلاليته في النشاط الاقتصادي فهو متغير تابع لمتطلبات (التقوى) و(الاستقامة). منفعل بهما وليس فاعلاً فيهما، إذ لهما تأثير كبير في النشاط الاقتصادي: ﴿ وَلَقَدْ وَصَّيْنَا ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكُمْ وَإِيَّاكُمْ أَنِ ٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ﴾ النساء: ١٣١.

إن (التقوى) هي بؤرة مركزية في التوحيد، وإنها واجب على العقل الإنساني في دائرة عمارة الأرض، فهي بهذا نشاط عقلاني عملي إيماني، فمن حيث هي نشاط عقلاني، فإنها تستوجب معرفة الله بوصفه (المتقَى) وهي نشاط عملي من حيث إنها تستوجب العمل (المتقى به) وهي نشاط إيماني من حيث إنها تستوجب معرفة البواعث على التقوى وهي ذكر الله تعالى عند أوامره ونواهيه، وقد حدد

القرآن الكريم العمق الاقتصادي والاجتماعي والمعرفي للتقوى من خلال الكثير من الآيات البيانات وعلى النحو الآتي:-

1- إن صلاح العمل مناط بصلاح النظرية قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَقُولُوا۟ قَوْلًا سَدِيدًا ﴿٧٠﴾ يُصْلِحْ لَكُمْ أَعْمَـٰلَكُمْ ﴾ الأحزاب: ٧٠ - ٧١ .

2- إن الرزق الحلال هو احد معطياتها: قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ يَجْعَل لَّهُۥ مَخْرَجًا ﴿٢﴾ وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ ﴾ الطلاق: ٢ – ٣.

3- إنها وعي بأسباب إخفاقات الأمم السابقة، وهي بهذا مهمة عقلية في بناء الحاضر واستشراف المستقبل. قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ ٱلْقُرَىٰٓ ءَامَنُوا۟ وَٱتَّقَوْا۟ لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَـٰتٍ مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ ﴾ الأعراف: ٩٦ أي لو اتقوا بما حذرناهم منه، واعتبروا بمن سلف من قبلهم من الأمم لمكناهم في آمالهم الدنيوية وعصمناهم من الآفات.

4- البشارة في الدنيا وما تتضمنه من طيب العيش والرضا في الآخرة قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَكَانُوا۟ يَتَّقُونَ ﴿٦٣﴾ لَهُمُ ٱلْبُشْرَىٰ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَفِى ٱلْـَٔاخِرَةِ ﴾ يونس: ٦٣ - ٦٤.

وعلى هذا فان (التقوى)(*) تعد جانباً مهماً في مكونات العرض والطلب في الاقتصاد الإسلامي، ومؤشراً إيمانيا على كفاءة السوق الإسلامية، لان العقيدة لها حضورها المؤكد في النشاط الاقتصادي، فهي التي تحكم سلوك المنتج وسلوك المستهلك المسلمَين، فكلاهما يخضع لضوابط العقيدة في المهمة الحضارية الكبرى (عمارة الأرض)، زيادة على خضوعهما لمعطيات العقل والوجود.

ولا غرابة في أن نرى مبحث (السعر) عند المتكلمين يأتي في إطار أصل (العدل) ليعكس هو الآخر حقيقة كونه أحد معالم العدل الاجتماعي والاقتصادي وأدواته.

فكيف نظر علماء أصول الدين إلى السعر؟ وكيف نظر إليه القاضي عبد الجبار؟

اختلف الأصوليون في النظر إلى السعر من حيث التعريف ومن حيث التكوين، فمن حيث التعريف فهم متفقون على أنه تعبير عن القيمة التبادلية للسلع[41]. وأما من حيث التكوين فقد اختلفوا في ذلك، فالاشاعرة يرون أن السعر من الله لأنه يتعلق فيما لا اختيار للعبد فيه من حيث توفر السلع والرغبة والاختيار: "الأسعار كلها جارية على حكم الله تعالى وهي إثبات أقدار أبدال الأشياء، إذ السعر يتعلق بما لا خيار للعبد فيه، من عزة الوجود والرخاء، وصرف الهمم والدواعي وتكثير الرغبات وتقليلها، وما يتعلق فيها باختيار العباد، فهو أيضاً فعل الله تعالى، إذ لا مخترع سواه"[42].

أما القاضي عبد الجبار فقد قدم فصلاً مهماً عن الأسعار في كتابيه (المغني) و (شرح الأصول الخمسة) وفهما متقدماً لها حتى يمكن أن يعد صياغة أولية لنظرية السعر في الاقتصاد الإسلامي، يمكن تبيان ملامحها كما يأتي:

1- إن السعر هو حصيلة التعادل بين قوى العرض والطلب الذي في ضوئه تتحدد قيمة السلع.

2- يتحدد السعر استناداً إلى التراضي بين البائع والمشتري، وهذا يعني أن السعر في هذه اللحظة هو سعر التوازن بين العرض والطلب.

وعلى هاتين النقطتين يقوم تعريف السعر عند القاضي.

3- يشير القاضي إلى مسألة خطيرة تتعلق بسلع لا يشملها التعريف من حيث التراضي في تحديد السعر، إلا وهي (قيم المتلفات). وعند إعادة فحص الجملة"... ويقل استعمال ذلك (أي التراضي) في قيم المتلفات، لأنها تلزم من غير تراض"[43] يتبين بأنها تشير إلى تلك السلع التي يكون الطلب عليها غير مرن جداً بلغة الاقتصاد المعاصر، فهي سلع ضرورية ومحدودة الاستعمال ولا يستغني عنها المستهلك سواء ارتفع سعرها أم انخفض لذلك لا اعتبار للرضا في هذا المجال.

4- تختلف الأسعار في البلاد باختلاف السلع وتكاليف إنتاجها الأمر الذي يعني اختلاف القيم التبادلية للسلع على الصعيد العالمي ولهذا يرى القاضي أن السعر مناط بالتراضي أكثر مما هو مناط بقيمة الإنتاج (التكاليف). "إن الأسعار مختلفة في البلاد إذا كانت مقاديرها مختلفة، وكذلك يقال في الأقوات وفي السلع المختلفة، وذلك يبين أن المراد به ما ذكرناه من تقدير البدل على جهة التراضي دون البدل نفسه"[44].

إن هذه العبارة تتضمن إشارة إلى التمييز بين السعر بوصفه تحديداً آنياً لقيمة السلعة التبادلية، وبين السلعة ذاتها، وتتضمن كذلك إشارة إلى التمييز بين القيمة الاسمية للنقود والقيمة الحقيقية لها، فان اختلاف الأسعار في البلاد إنما مرجعه إلى اختلاف قيمة النقود نفسها بوصفها سلعة عامة مقابل السلع والخدمات الأخرى، أو إلى ما يطرأ من فساد على القيمة الحقيقية للنقود بسبب سوء السياسة النقدية للسلطان. وقد اهتم القاضي بهذه المسألة كما يتبين ذلك من خلال النص الآتي: "فأما السلطان إذا افسد النقود، فالواجب أن ينظر فيه، فان قام ذلك الفاسد مقام الصحيح في المعاملة، مع المعرفة بحاله، فليس ذلك بإساءة إليهم، وان كان لا يقوم مقامه، وإنما يبايع به على طريق الحيلة والتدليس. فذلك محرم... فأما من جوز على من بايعه النقد الفاسد، فان كان لنقصان في القيمة، فهو لازم له، وهو مسيء، وان كان لا قيمة له، ويعد كالعيب، فهو أيضاً مسيء، لأنه المعتبر في الإساءة بالإضرار"[45].

5- يؤكد هذا ما أورده القاضي تعليقاً على النقطة السابقة: "لأن أحداً لا يقول في دراهم موضوعة يشتري بعينها متاعاً أن هذا سعر المتاع، ويقال ذلك في تقديره بدراهم مخصوصة. وإن لم يتعين، فيجب أن يكون المراد بالسعر ما ذكرناه دون البدل نفسه، ولذلك يقل استعمال الناس السعر إلا في الأمور التي ينكشف للكل معرفة مقاديرها من الذهب والفضة"[46].

وهذا يعني اعترافاً من القاضي بضرورة التمييز بين القيمة الحقيقية للنقود وبين قيمتها الاسمية، فقد يطرأ على القيمة الحقيقية تغيرات ارتفاعاً وانخفاضاً، إلا أن القيمة الاسمية لها تظل هي الأساس في المعاملات الاقتصادية بين الناس لأنها موضع علمهم وثقتهم وتقديرهم، كما حدث في زمن البويهيين من تدهور اقتصادي كان من ابرز مظاهره -كما رأينا- التدهور التجاري والنقدي الذي تمثل في تلاعب السلاطين بالنقد وتخفيض نسبة المعدن الثمين فيه وسيلة حسب فهمهم للتوفير للخزينة، فهم لم يدركوا القيمة الذاتية للنقود التي تعتمد على نسبة المعدن الثمين فيها فانعكست آثار هذا التلاعب بسرعة في إرباك معاملات البيع والشراء ومعاملات الائتمان[47].

6- استبعاد مفهوم السعر من دائرة (المقايضة) الأمر الذي يعكس حجم وعي القاضي بمستلزمات الاقتصاد السلعي وأهمية النقود في مثل الاقتصاد لإنجاز عمليات التبادل بكفاءة. لذلك فقد أكد على أنه" لا يقال في بعض الأمتعة، إنه سعر لمتاع آخر، وإن صح أن يشترى به على الوجه الذي يشترى بالأثمان"[48].

7- ولان الأمر كما ورد في النقاط آنفة الذكر فالسعر استناداً إلى ذلك يعني أنه (شيء اجتماعي) وبالتالي فان عوامل تغيره ارتفاعاً وانخفاضاً مرهونة بالزمان والمكان المحددين، وبالعرض وبالطلب، وعلى الشكل الذي فسر به القاضي أسباب وعوامل تغير العرض والطلب والرخص والغلاء...

أ- الرخص عند القاضي هو "انخفاض مقدار السعر عما جرت به العادة في ذلك الوقت وفي ذلك المكان، لأنه لو انخفض سعر المتاع في مكان آخر كان لا يعتد به، فكذلك في وقت آخر، ولذلك لا يوصف انخفاض سعر الثلج في الشتاء عما جرت به العادة في الصيف رخصاً لما كان حال الزمانين في ذلك يختلف، وكذلك فانخفاض سعر الثلج

في البلاد الباردة عن سعره في البلاد الحارة لا يعد رخصاً، فلابد إذا من اعتبار الوقت والمكان على الوجه الذي ذكرناه"[49].

ب- أما الغلاء: "فهو ارتفاع السعر عما جرت به العادة في ذلك الوقت في ذلك المكان"[50].

8- إن الرخص والغلاء عند القاضي ظاهرتان اقتصاديتان تكونان بفعل أسباب هي إما من الله تعالى، أو من الله تعالى والعباد،أو من العباد.

فأسباب الرخص التي من الله تعالى هي:-

أ- وفرة الموارد الطبيعية "لان الله تعالى كثّر ذلك الشيء في ذلك الوقت، فلكثرته رخص سعره"[51].

ب- قلة الرغبة لأمور فعلها سبحانه "أنه تعالى قلل الحاجة إلى ذلك الشيء لأمور فعلها، فيجب أن يضاف الرخص إليه تعالى، لان سببه من قبله، فلا وجه لإضافته إلى غيره"[52].

ج- قلة الطلب:- "أنه تعالى قلل المحتاجين إليه لوباء أو لأمور جرت العادة في مثلها أن يهلك الناس أو غيرهم فيجب أن يضاف ذلك إليه تعالى، لأنه الفاعل لسببه"[53].

د- الحاجة:- "وكذلك فلو أنه تعالى أحوجهم إلى متاع آخر، لم يكن لهم سبيل إلى تحصيله إلا ببيع هذا المتاع فرخص فيجب أن يضاف إليه تعالى لأنه الفاعل لسببه"[54].

ه- التوقعات: "ولو جرت العادة أن البهائم تتلف في بعض الأوقات لحادث نازل بها، ودعا خوف ذلك الناس إلى بيع بعض أقواتها. فرخص أيضاً، لقيل أن رخصه من قبله تعالى، فكذلك القول إذا كان الكلام في أقوات الناس."[55].

إن ذكر أسباب الرخص يطول كما قال القاضي في نهاية تحليله لها، وكأني به ترك للباحثين من بعده القيام بهذه المهمة، فهو قدم المنهج ونبهنا إلى طريقة العمل على وفقه[56].

وأما أسباب الرخص التي يمكن أن تضاف إلى الله تعالى وإلى العباد فيرجعها القاضي إلى عدالة السياسة الاقتصادية: فإذا كان سبب الرخص فعل ألائمة أو بعض القائمين بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على وجه يحسن منه، فغير ممتنع أن يضاف إليه وإلى الله سبحانه، وذلك أن يرى الإمام المصلحة في تسعير بعض الأمتعة عليهم على التعديل، من حيث لا يلحقهم مضرة، وبتراض منهم، أو بكره على ذلك إذا رأى أن ما يجري من التسعير أنشأه بعض الظلمة، أو يؤدي إلى فساد يعم الفقراء وغيرهم، فان له إذا كان الحال هذه أن يجبر على ضرب من السعر لا يتعدى، ويكون وجه الصلاح فيه غير خفي.

وإنما أنكر كثير من الفقهاء التسعير على جهة الجبر متى لم يقع به ما ذكرناه من الغرض المحمود، فأما إذا كان الحال فيه ما قدمناه فلا وجه لإنكاره، ومن أنكر فقد أبطل، لأنه لا فرق بين إنكار ذلك وبين إنكار سائر الأمور التي تدخل في باب المعروف والنصيحة في الدين، لأنه إذا كان للإمام أن يجبر أرباب الضياع مع تمكنهم على الأخذ في العمارات إذا خاف في إهمال ذلك الضرر العام، فما الذي يمنع ما قلناه أيضاً. وإذا كان له أن يجبرهم على الخروج إلى الجهاد، وحفظ البيضة لئلا يحدث في الإسلام فتق، فما الذي يمنع مما ذكرناه"[57].

أما أسباب الغلاء التي من الله تعالى فهي:-

أ- قلة العرض من الموارد: متى قلل الشيء في الأيدي مع الحاجة إليه"[58].

ب- زيادة الطلب: "أو أكثر المحتاجين إليه وإن كان واسعاً"[59].

ج- زيادة الرغبة في الأشياء (عوامل نفسية): "أو قوى حاجتهم إليه وشهوتهم"[60].

د- التوقعات: "أو فعل بهم ما يقتضي الخوف من ترك تحصيله"[61].

أما حين يكون الغلاء بسبب من العباد فالعامل الأساس فيها هو سوء السياسة الاقتصادية التي تتمثل في تواطؤ سلاطين الجور مع (الظَلَمة) من المتنفذين والمحتكرين وسلاطين المال... الذين يتواطؤن في قتل الناس أو العمل على تقليل العرض أو فرض من التسعير لبعض أغراضهم، أو منع المنتجين من بيع منتجاتهم، ليختص هو وحلفاؤه ببيع ما في أيديهم بالسعر الذي يريدون، كما هو واضح في النص الآتي:-

"فأما إذا كان غلاء السعر فهو لأن بعض الظلمة قتل المحتاجين إليه، وقلل ذلك الشيء في الأيدي أو حملهم على ضرب من التسعير لبعض أغراضه أو منعهم من بيع ما في أيديهم، لبيع ما يختص به"[62].

9- يشير القاضي عبد الجبار إلى مسألة خطيرة في تكوين الأسعار، ألا وهي مسألة (التواطؤ ألسعري). وعلى النحو الآتي:-

"ولا يمتنع أن يحصل من الناس سعر في بعض الأمتعة لتواطئهم على ذلك ليحصل لهم النفع، فمتى لم يؤد ذلك إلى مضرة عظيمة حسن ذلك منهم، لان المالك مسلط على ملكه. فله أن يبيعه بقدر مخصوص، كما أن له أن لا يبيعه أصلا إذا لم يؤد إلى مضرة عامة، فلا يمتنع فيما حاله أن يضاف ذلك السعر إليهم، ولا يمتنع أيضاً أن يضاف إليه تعالى لأنه سبحانه أباح لهم ذلك وجمعهم على داع واحد، وكذلك القول في سائر الدواعي إذا اتفقت منهم، أو اقتضت الاتفاق على طريقة في السعر من غلاء ورخص"[63].

10- وبصدد الإشارة إلى مكانة السعر في الحياة الاقتصادية، فانه يؤكد على ضرورة أن يقوم السعر على معلومات كافية تتوفر للبائعين والمشترين، وعدم تشويه قوى التوازن في السوق، وذلك من خلال استشهاده بنهي الرسول ﷺ عن تلقي الركبان للبيع[64] الأمر الذي يعني تحديد سعر

يختلف عن سعر التوازن السائد في السوق مما يؤدي إلى ضرر اقتصادي كبير يضر بأطراف النشاط الاقتصادي، وفي ذلك خروج على ضوابط العقيدة يتمثل في تناقض مرفوض بين النظرية والتطبيق، وبين الوعي والسلوك.

ولا ينتهي الأمر بالقاضي في قضية السعر إلى هذا الحد، بل نذهب معه إلى مسألة أخرى لا تقل أهمية عن السعر نفسه في إطار التحليل النظري إلا وهي قضية (المفهوم)، مفهوم السعر ذاته من وجهة نظر معرفية.

يفرق القاضي عبد الجبار بين مفهومي (السعر) و (الثمن)، فالسعر عنده شيء والثمن شيء آخر، إن (السعر) هو "ما تقع عليه المبايعة بين الناس"[(65)] فهو بهذا المعنى النقطة التي يلتقي عندها عرض السلع مع الطلب عليها. ولهذا فهو الذي يوصف بالغلاء مرة وبالرخص مرة أخرى في إطار ظروف الزمان والمكان المحددين[(66)].

أما (الثمن) فهو "الشيء الذي يستحق في مقابلة البيع"[(67)] وهو بهذا المفهوم يعني التعبير النقدي لقيمة السلعة التبادلية.

وهذه مسألة خطيرة تعكس أهمية اللغة في صياغة المفاهيم والمعرفة والفكر، الخاصة بها بكونها كياناً حضارياً مستقلاً، الأمر الذي عجز عنه الفكر الاقتصادي العربي المعاصر، فهو عاجز عن توظيف قدرة اللغة العربية في صياغة مفاهيمه ومقولاته ونظرياته الاقتصادية التي تعكس استقلالية وعمقاً وعطاء وفاعلية في حركة الفكر الاقتصادي العالمي المعاصر، لأنه سعيد بتبعيته ومرتاح بتعامله مع المفاهيم والمقولات الجاهزة للاقتصاد الغربي، وكل جهده إنما ينصب في الترجمة وهي الأخرى تعاني من العجز عن استيعاب ونقل ما في اللغات الأخرى من حس وشعور وجمال ووعي وفلسفة، وما تفترضه الترجمة من وعي تام وعميق باللغة المترجم إليها، ناهيك عن الوعي باللغة المترجم عنها، ولا أدل على ذلك من مفهوم

السعر ذاته، فقد ترجم المترجمون (Price) مرة سعراً، ومرة ثمناً، لان القــاموس الإنكليزي لا يفرق بين السعر والثمن مثلما يفعل (لسان العرب)[68] علـــى مـــستوى اللغة والدلالة. ولهذا يترجم المترجم عنوان الفصل (نظرية ألاثمان) مـــرة نظريـــة الأسعار مرة أخرى، وعندما ينتقل إلى مباحث الفصل تـــصبح ألاثمـــان أســـعارا، والأسعار أثمانا، فينخفض سعراً ويرتفع ثمناً.

فإذا كان الاقتصاد إسهاما في تنظيم الحضارة، فينبغي أن لا يكون ذلك بـــسبب (الإجراءات) فقط وهي مهمة، بل أن يكون كذلك بسبب اللغة، إن لغة الاقتصاد هي لغة منطق، فهي لغة صناعة معرفة، فينبغي أن تكون دقيقة وجميلـــة... لقـــد أدرك الاقتصاد الغربي هذه الحقيقة وعمل بها.

فينبغي أن يدركها الفكر الاقتصادي العربي المعاصر، ففي اللغة تكمن كرامـــة العقل، وكرامة الأمة..

مصادر الفصل الثالث

(1) د. عبد الكريم عثمان. قاضي عبد الجبار بن احمد الهمذاني – ص 15-17.

(2) د.عبد العزيز الدوري –مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي. ص 86 وما بعدها.

(3) د.عبد الكريم عثمان–المصدر السابق– ص7.

(4) القاضي عبد الجبار –المغني– ج14–ص 441.

(5) نفسه– ص441.

(6) نفسه– ص443.

(7) نفسه– ص445.

(8) نفسه– ص147.

وينظر محمد عمارة– المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية– ص213.

(9) القاضي عبد الجبار– شرح الأصول الخمسة– ص478-479.

(10) القاضي عبد الجبار– المغني ج13– ص442-557 المغني ج17–ص147. وينظر: حسني زينة – العقل عند المعتزلة، ص107.

(11) المصدر نفسه– ص102.

(12) القاضي عبد الجبار– المغني ج/ 13– ص 441.

(13) نفسه ج/20 القسم الثاني– ص158.

وينظر محمد عمارة –المصدر السابق– ص213.

(14) نفسه – المغني ج/13– ص440.

(15) نفسه– المغني– ج/20 القسم الأول– ص91.

وينظر محمد عمارة– المعتزلة والثورة– ص 13-14.

(16) القاضي عبد الجبار– المغني– ج/11–ص98.

وشرح الأصول الخمسة– ص478-471.

وينظر حسني زينة– مصدر سابق– ص 107.

(17) القاضي عبد الجبار– شرح الأصول الخمسة– ص784.

(18) نفسه– المغني– ج/11–ص27.

(19) نفسه– ص 28-29.

(20) نفسه- ص33.

(21) نفسه-ص34.

(22) نفسه-ص35.

(23) نفسه- المغني-/ ج13-ص280.

(24) نفسه-المغني-/ ج11-ص43.

(25) نفسه- المغني-/ ج11-ص45.

(26) نفسه- شرح الأصول الخمسة- ص787.

(27) نفسه- المغني-/ ج11-ص49.

(28) نفسه- ص51.

(29) نفسه- ص52.

(30) نفسه- ص54.

(31) انظر محمد بن الحسن الطوسي/ الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد.- ص173-176.

(32) أبو الحسن الأشعري -الإبانة عن أصول الديانة- ص63/64.

(33) أبو بكر الباقلاني -التمهيد- ص328/329.

(34) أبو المعالي الجويني (إمام الحرمين)- الإرشاد- ص364-365.

(35)عبد القاهر البغدادي- أصول الدين- ص145.

(36) نفسه- ص145.

(37) سعد الدين التفتازاني -شرح العقائد النسفية- ص127.

(38) يحيى بن الحسين- رسائل أهل العدل والتوحيد. تحقيق د. محمد عمارة- ص 172.

(39) خزعل الجاسم -الاقتصاد الجزئي- ص19-20.

(40)عبد المنعم السيد علي -مبادئ الاقتصاد الجزئي- ص 97.

(*) لمزيد من التفاصيل عن التقوى، ينظر ابن الأزرق -بدائع السلك- ج/2- ص379.

(41) ينظر الطوسي -المصدر السابق- ص 157.

وينظر احمد بن يحيى المرتضى -القلائد في تصحيح العقائد- ص99.

وينظر الباقلاني -كتاب التمهيد- ص 330.

(42) الجويني-الإرشاد- ص 367.

(43-44) القاضي عبد الجبار -المغني ج11- ص 55.

(45) نفسه- المغني ج/ 14- ص 334.

(46) نفسه- المغني/ ج11-ص 55.

(47)عبد العزيز الدوري- مصدر سابق- ص 90.

وينظر حسني زينة- مصدر سابق- ص108.

(48-49-50) القاضي عبد الجبار - المغني/ ج11-ص 55-56.

(51-56) نفسه- ص56.

(57-62) نفسه- ص 57.

(63-64) نفسه- ص 58.

(65-67) نفسه شرح الأصول الخمسة- ص788.

(68) انظر لسان العرب مادة (سعر) حيث الفرق واضح بين السعر والثمن.

الفصل الرابع

الدولة والاقتصاد عند ابن الأزرق

الدولة والاقتصاد عند ابن الأزرق

هو محمد بن علي بن محمد بن علي بن قاسم بن مسعود أبو عبد الله الاصبحي الغرناطي ويعرف بابن الأزرق[1] ولد بمالقة سنة 832هـ-1427م. درس الفقه وعلم أصول الدين/ علم الكلام والمنطق على يد الإمام أبي إسحاق إبراهيم بن فتوح المتوفى سنة 867هـ. وقد أثر فيه كثيراً"، ويذكره ابن الأزرق باحترام كبير، وكذلك درس الأدب وعلم الكلام (أصول الدين) على يد الشيخ الإمام محمد بن زكريا بن جبير اليحصبي وهو متكلم أشعري، ودرس الأدب على يد الرئيس القاضي محمد أبي يحيى محمد بن أبي بكر بن عاصم القيسي، وغيرهم الكثير. إذ أخذ عنهم العلوم العقلية والنقلية. فكان فقيها ومتكلماً (أصولياً) وأديبا وشاعراً رصيناً[2] واقتصادياً مسلماً بارعاً زيادة على وعيه السياسي المتقدم. له كتاب (روضة الأعلام) وكتاب (شفاء الغليل في شرح مختصر خليل) وكتاب (بدائع السلك في طبائع الملك). موضوع بحثنا في هذا الفصل.

عاش ابن الأزرق في العصر الذي بدأت فيه شمس الحضارة الإسلامية بالغياب، إذ توالت على العالم الإسلامي كوارث عديدة، حروب التتر شرقاً، وتفكك حكم المسلمين في الأندلس غرباً، ضعف الأسر الحاكمة وتنافسها ودخولها بعضها مع بعض في مؤامرات وضروب لا غاية لها ولا نهاية، سيطرة الجمود الفكري، تفكك الوحدات السياسية الكبرى التي حملت مشعل الحضارة الإسلامية في المشرق والمغرب، فالدولة العباسية أصبحت أثراً "بعد عين، وتلاشت دولة الموحدين، وازدادت هجمات البدو، وازداد الضغط المسيحي في الأندلس وشواطئ أفريقيا، وتقلص ظل الإسلام في الأندلس وانحسرت رقعته إلى غرناطة وما يليها شرقاً وجنوباً، حيث كانت دولة بني الأحمر، أواخر ملوك الأندلس تحاول المحافظة على كيانها المتداعي أمام هجمات الأسبان[3].

فكان ابن الأزرق صوتاً صارخاً في برية هذا العصر المتداعي، يحلل.. وينذر.. ويوجه ويرسم طريق البناء الجديد، فهو على خلاف أستاذه ابن خلدون لم يكن متشائماً"، وإنما كان صوتاً متفائلاً بإمكانية النهضة من جديد، حين يعي الراعي والرعية مسؤولياتهما الحقة، ودورها في البناء الحضاري، وحين تكون المؤسسة السياسية (الدولة) أداة بيد العدل (المتجسد في قانون ودستور) يبنيها ويبني مؤسساتها ويوجهها في عملية البناء.

فهو علم من أعلام مدرسة الاقتصاد الإسلامي الذين اتجهوا بعلم الكلام (أصول الدين) اتجاهاً عملياً، يقوم على رصد حركة التاريخ الاجتماعي والاقتصادي برؤية إسلامية عقلانية تميزت بالآتي:-

1- وعي القوانين الموضوعية (سنن الله ونواميسه في الكون والإنسان) ودورها في حركة التاريخ، فهي مجال البحث العقلاني في الوجود الحضاري الذي أكد القرآن الكريم على أهمية معرفتها.
2- التأكيد على دور العوامل المادية في التأثير في حركة التاريخ الاجتماعي والاقتصادي.
3- استخدام المنهج الاستقرائي في فهم حركة التاريخ برؤية واقعية تجريبية.
4- الإقرار بمبدأ السببية.
5- إن الدولة ظاهرة اجتماعية تنشأ بفعل قوانين الطبيعة. وتنظمها قوانين العقل والنقل، وان القوانين التي تبني المجتمع هي ذاتها التي تبني الدولة.
6- إن النقلة من البداوة إلى الحضارة، (عملية التحضر) لابد أن تنجز بمساعدة الدولة.
7- لابد للدولة من (سياسات) تنظم بها عملية التحضر هذه.
8- إن هذه السياسات هي تركيب عقلاني لمصادر المعرفة الإسلامية (الوحي والعقل والوجود).
9- إن الاقتصاد بفعالياته الأساسية المتعددة، هو عمق الدولة الحضاري وعرش قوتها.

لقد عبر ابن الأزرق عن فهم عميق لأهمية العامل الاقتصادي في بناء المجتمع والدولة، وصاغ فهمه هذا في دقة عالية من التنظيم المعرفي القائم على وحدة العقل والنقل، وبمنطق رياضي متماسك ورؤية إسلامية عميقة موضحاً المكانة العليا للاقتصاد في تنظيم الدولة والمجتمع والحضارة، وابن الأزرق، وان كان مثل ابن خلدون، أشعريا، فهو يختلف عنه في مجال تطبيق العقيدة الأشعرية على الصعيد العملي، فابن خلدون كان مؤرخاً، ومن خلال فلسفته الإسلامية في فهم التاريخ والعوامل الفاعلة فيه تكونت أفكاره الأخرى لتكون سلسلة متصلة من العطاء المعرفي الفذ في حقول السياسة والاقتصاد والاجتماعي بينما كان ابن الأزرق يعمل في حقلي الاجتماع والاقتصاد. مركزاً جهده التنظيري على مؤسسة الدولة وعوامل تكوينها وتطويرها وانحلالها، لذلك كان تأكيده على العوامل الاقتصادية في تكوين الدولة ونموها وانحلالها واضحاً بشكل كبير.

وابن الأزرق بهذا ليس تابعاً لأبن خلدون، بقدر ما يشكل معه والمقريزي مثلاً، اتجاهاً كلامياً (أصولياً) متميزاً ركز اهتمامه على الشروط الموضوعية للتطور والبناء الاجتماعي ساعد على ذلك ما يتضمنه علم كلام (علم التوحيد) من نظرية في المعرفة الإسلامية تعين على وعي وتحليل تلك الشروط الموضوعية والذاتية كذلك، ذلك أن نظرية المعرفة الإسلامية في الوقت الذي اهتمت بقوانين الكون والطبيعة، اهتمت بالإنسان كذلك، الإنسان المسلم المتكامل بقواه الإيمانية والعقلية، تلك القوة الفاعلة في حركة التاريخ في إطار وعيه لسنن الكون ونواميسه التي أودعها الله إياه.

لقد تجسد عطاء ابن الأزرق الاقتصادي في كتابه (بدائع السلك في طبائع الملك) الذي يمثل صرحاً فكرياً في مدرسة الاقتصاد الإسلامي. مثل المقدمة لابن خلدون وكشف الغمة للمقريزي.

وبغية الوقوف على المنجز المعرفي الاقتصادي لابن الأزرق كان كتابه المذكور مادة البحث في هذا الفصل من خلال المحاور الآتية:

1- حقيقة الدولة.

2- مسائل النشاط الاقتصادي النظرية والعملية.

3- السياسة الاقتصادية.

1-4: حقيقة الدولة

لقد ترك القرآن الكريم الخوض مباشرة في الدولة بكونها جهازاً سياسياً اجتماعياً الأمر الذي يعني أنها من المسائل الاجتماعية التي تركت للبشر مهمة تنظيمها في إطار الموجهات القرآنية، ولا سيما تلك التي تنظم حقوق الإنسان والأمة والجماعة، مثل الشورى والعدل، والدفاع عن الإسلام وتنظيم النشاط الاقتصادي التي تعد القواعد الأساسية لبناء الدولة، أية دولة.

إذاً، فالدولة هي بعض نتائج العقل الإنساني في تنظيم شؤون المجتمع في إطار معطيات الوحي والواقع والعصر، فهي جهاز اجتماعي اقتصادي سياسي يسهم إسهامً ضرورياً في تنظيم الوجود الحضاري الشامل للأمة، انسجاماً مع معطيات الوحي، ومن هنا يمكن تحديد الأصول والمبادئ العامة التي تقوم عليها الدولة الإسلامية بالآتي:-

1- إن أساس الدولة الإسلامية عقائدي إنساني:

- قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ ﴾ آل عمران: ١١٠.

- قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَـٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَـٰلَمِينَ ﴾ الأنبياء: ١٠٧.

- قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَـٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا ﴾ البقرة: ١٤٣.

2- تقوم الدولة الإسلامية على سيادة القانون المكتوب المنشور الملزم للجميع، وما يستلزمه هذا المبدأ من بناء نفسي وعقلي وأخلاقي للمواطنين هو من مهمة مؤسسات الدولة المختلفة التربوية والقانونية والاقتصادية والاجتماعية..الخ.

3- تلتزم الدولة الإسلامية بالعدالة بأوسع معانيها في شتى المجالات السياسية والإدارية والقضائية والاجتماعية والدولية وحماية حقوق الإنسان والحريات العامة والمساواة، في إطار مؤسسة الشورى الحضارية. ويشمل هذا المبدأ المواطنين كافة، مسلمين وغير مسلمين.

4- تلزم الدولة الإسلامية الدفاع عن الإسلام في أنحاء العالم كله.

- قَالَ تَعَالَى: ﴿ تَبَارَكَ ٱلَّذِى نَزَّلَ ٱلْفُرْقَانَ عَلَىٰ عَبْدِهِۦ لِيَكُونَ لِلْعَٰلَمِينَ نَذِيرًا ﴾ الفرقان: ١.

- قَالَ تَعَالَى: ﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا ﴾ سبأ: ٢٨.

- قَالَ تَعَالَى: ﴿ ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ ۖ وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ ﴾ النحل: ١٢٥.

ويتم ذلك بالسلوك العلمي المستقيم على الصعيدين الداخلي والخارجي، ومناصرة الحق ومناوءة العدوان، والتعاون في الخير والنفع[4].

- قَالَ تَعَالَى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَوْفُواْ بِٱلْعُقُودِ ﴾ المائدة: ١.

- قَالَ تَعَالَى: ﴿ وَتَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلْبِرِّ وَٱلتَّقْوَىٰ ۖ وَلَا تَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلْإِثْمِ وَٱلْعُدْوَٰنِ ۚ ﴾ المائدة: ٢ .

- قَالَ تَعَالَى: ﴿ كُونُواْ قَوَّٰمِينَ لِلَّهِ شُهَدَآءَ بِٱلْقِسْطِ ۖ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَـَٔانُ قَوْمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعْدِلُواْ ۚ ٱعْدِلُواْ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ ﴾ المائدة: ٨.

- قَالَ تَعَالَى: ﴿ وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا ٱسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ ٱلْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِۦ عَدُوَّ ٱللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَءَاخَرِينَ مِن دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ ٱللَّهُ يَعْلَمُهُمْ ۚ وَمَا تُنفِقُواْ مِن شَىْءٍ فِى

سَبِيلِ ٱللَّهِ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنتُمْ لَا تُظْلَمُونَ ﴿٦٠﴾ وَإِن جَنَحُوا۟ لِلسَّلْمِ فَٱجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ ﴾ الأنفال: ٦٠ - ٦١ .

- قَالَ تَعَالَى: ﴿ ٱدْخُلُوا۟ فِى ٱلسِّلْمِ كَآفَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا۟ خُطُوَٰتِ ٱلشَّيْطَٰنِ ﴾ البقرة: ٢٠٨ .

- قَالَ تَعَالَى: ﴿ تِلْكَ ٱلدَّارُ ٱلْءَاخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِى ٱلْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا وَٱلْعَٰقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ ﴾ القصص: ٨٣.

لذلك يعد جهاز الدولة ضرورة في تنظيم المجتمع، وبناء الحضارة، وعمارة الأرض، وهي المهمة المركزية للدولة الإسلامية، ولذلك كانت الدولة واحدة من الاهتمامات الأساسية للفكر الإسلامي، سواء على صعيد الفقه، أو علم الكلام، أو التاريخ، أو الفلسفة.

وعلى صعيد علم الكلام (أصول الدين)، يقف ابن الأزرق ضمن المفكرين المسلمين الذين درسوا الدولة من النشأة إلى التكوين إلى الانحلال، بوصفها جهازاً حضارياً له شأن في تنظيم المجتمع.

وسيقتصر بحثنا في هذا المجال على الجانب الاقتصادي فيما يتعلق بالدولة عند ابن الأزرق. تاركين المسائل الأخرى فيها لذوي الاختصاص فهم أجدر على قراءتها.

إن الدولة عند ابن الأزرق ضرورية لإدارة العمران البشري الذي هو الاجتماع الإنساني في مستوييه الأساسين البدوي والحضري، وما يصاحبها من تقسيم اجتماعي للعمل بحسب طبيعة النشاط الاقتصادي السائد، وحسب طبيعة حاجاتهما المختلفة كذلك.

فالعمران البدوي بناء اجتماعي يعتمد الإنتاج الضروري الذي يعبر عنه بالإنتاج الزراعي، أما العمران الحضري، فان متطلبات نشاطه الاقتصادي وطبيعة حاجاته المختلفة تتجاوز الإنتاج الضروري إلى الحاجي والتكميلي بفعل ما يصاحبه

من وضع اجتماعي يسوده الترف والرفاه وما يفترضه هذان من إنتاج يلبـــي تلـــك الحاجات، ناهيك عن أن العمران الحضري هو مركز الصنائع والتجارة.

إن اختلاف البنية الاجتماعية البدوية عن البنية الحضرية، إنمـــا يتجـــسد فـــي الدرجة الأساس بطبيعة (الوازع) الذي ينظم العلاقـــات الاجتماعيـــة والاقتـــصادية والسياسية داخل البنية الواحدة، إن هذا الوازع هو القوة التي تقود العمرانية البدوية والحضرية وتخضعها لمنطقها في التصدي للظلم الذي يقع عليهـــا، أو علـــى أحـــد أفرادها. وهذا (الوازع) في البنية الحضرية، (إنما هو السلطان القائم بالدولة الغالبة) (ص51/ جــ2). أما في البنية البدوية، فهو إما (في إحيائه، فالمشايخ والكبـــراء لمـــا وقع وقر لهم في النفوس من الوقار والتجلة، وإما في حلله فإنما يذود عنهـــا مـــن خارج حامية الحي وشجاعته.. ولا يصدق ذلك إلا إذا كانوا ذوي عصبية مـــشتبكة) (ص51/ جــ2).

من ناحية أخرى، فان ضرورة العمران البشري تدعو إلى المعاملات واقتضاء ضرورات المعاش وحاجياته" (ص67/ جــ1) الأمر الذي يولد نزاعـــات مختلفـــة بسبب (الملكية)" اختصاص كل يد بما تمد إليه (ص76/ جــ1) الأمر الذي يـــؤدي إلى "المقاتلة الفردية وإلى سفك الدماء وإتلاف النفوس، وكل ذلك يـــؤذن بانقطـــاع النوع، وانخرام شمل اجتماعه، وقد اقتضت حكمة العناية به أن يحفظ من محـــذور ذلك بوازع، لاستحالة البقاء بعد وضع الشرائع إلا بنصبه وهو السلطان المانع بقهر يده الغالبة" (ص67-68/ج،1).

إن الدولة في الإسلام ليست تنظيماً طارئاً ولا تنحصر مهماتها بحراسة الملكية الفردية كما يتصور البعض[5] وإنما هي مؤسسة من مؤسسات التنظيم الحـــضاري للأمة تستخدم في:-

1- دفع الشرور والمفاسد الاجتماعية.

2- تطبيق الشورى والمشاركة الاجتماعية.

3- الدفاع عن الدين.

4- تنظيم حاجات المجتمع الاقتصادية والقانونية والتربوية والعسكرية.

5- تنظيم وحدة الأمة وبنائها.

لذلك لابد للدولة من أركان تقوم عليها، ويرى ابن الأزرق عشرين ركناً للدولة منها الضروري ومنها الكمالي، بدءاً بالوزير وانتهاء" بتخليد مفاخر الملك (ص38-40/جـ1)، والذي يهمنا من هذه الأركان في مبحثنا هذا، الأركان الاقتصادية: حفظ المال، وتكثير العمارة وإقامة العدل، وتولية الخطط الدينية وأهمها هنا (الحسبة، والسكة).

يعد حفظ المال -وهو الركن الرابع في تسلسل الأركان التي عددها- من "أعظم مباني الملك وقواعد أصوله" (ص205/جـ1) فهو بمثابة (الفائض الاقتصادي) بلغة الاقتصاد المعاصر، يدور الكلام في حفظ المال عند ابن الأزرق على محورين **الأول**: النظر فيه من حيث طبيعة الملك (الدولة).

الثاني: النظر فيه من جهة التصرف فيه على المنهج المعتبر شرعاً" وسياسة.

يركز ابن الأزرق البحث في المحور الأول في المسائل الآتية:-

المسألة الأولى: في سبب كثرة المال، أي عوامل زيادة الفائض الاقتصادي، وهي عنده:

أ- كثرة العمران المحفوظ برعاية العدل.

ب- نمط الجباية، فالدولة في أول نشأتها وتكوينها تكون جبايتها قليلة الوزائع (الضرائب) كثيرة الجملة (المصادر) (ص205/ جـ1). إن قلة مقدار الضرائب وتعدد مصادرها يؤدي "إلى بسط الأموال في الأعمال التي بها كثرة العمران المفيد لوفور مال الجباية" (ص206/ جـ1).

ج- قوة الدولة، لأنها "لتلك القوة يجتمع لها المال ما هو بنسبتها وشاهد ذلك أثره في العطاء والاستعداد له" (ص206/جـ2).

المسألة الثانية: سبب نقص المال بعد الكثرة، أي عوامل ضعف حجم الفائض الاقتصادي وهي:

أولاً: العدول عن العدل الذي به كثرة المال ونماؤه ويتمثل هذا في الآفات الآتية:

1- تكثير الوظائف عند ذهاب بداوة الدولة إلى خلق الحضارة الحاملة على التوسع فيما وراء الضروريات وزيادتها مقداراً بعد آخر لتدرج الدولة في عوائد الترف وكثرة الإنفاق بسببه حتى تثقل على الرعية، وتفرط في الخروج عن الاحتمال، فتذهب غبطتها في الاعتمار أي تنعدم الحوافز على الاستثمار، لعدم فائدته، إذا قوبل ما بين نفعه ومغارمه، وبين ثمرته وفائدته، وتنقبض أيدي الكثير عنه فتنقص الجباية لا محالة.

2- ضرب المكوس أواخر الدولة وذلك بسبب:

أ- كثرة نفقة السلطان في خاصته لإنغماسه في نعيم الترف وعوائد الحضارة.

ب- كثرة ما يحتاج إليه في عطاء الجند (الإنفاق العسكري).

ج- كثرة نفقة أرباب الدولة، لأخذهم بما أخذ السلطان في ذلك، وسلوكهم على نهج من تقدمهم من المترفين.

د- ضعف الحامية عن جباية الأعمال القاصية لما أدرك الدولة من الهرم فيقل مجموع الجباية، وتفسد الأسواق.

ثانياً: تجارة السلطان.

وهي من أخطر الآفات المضرة بالمجتمع، المفسدة للجباية، وهي تعد من الأغلاط الاقتصادية العظمى، إذا ما ظن السلطان أن بها يجبر نقص الجباية،

(وهذه المسألة تختلف عن تدخل الدولة بوصفها مؤسسة) ويتمثل هذا العامــل بمــا يأتي:

1- منافسة الفلاحين والتجار في الطلب على السلع المختلفة، ولما كانت القدرة الشرائية للسلطان اكبر من قدرة الفلاحين والتجار، فسيقل طلبهم على هذه السلع، وتقل بذلك فاعليتهم الاقتصادية "مضايقة الفلاحين والتجار في شراء الحيوان والبضائع، إذ لا يكاد واحد منهم يحصل على غرض من ذلك مع مرافقة السلطان له، إذ ماله أعظم بكثير، ويدخل عليه من ألغم ما يــضعف أمله في الاكتساب" (ص208/ جـ1).

2- إن غياب القدرة على منافسة السلطان، واستخدام هذا لسلطته بلا منــازع، يوفر له فرصة الحصول على اكبر قدر من تلــك الــسلع بأيــسر ثمــن: "إن السلطان قد ينزع الكثير من ذلك إذا ما تعرض له غــصباً أو بأيــسر ثمن، لفقدان من ينافسه، فيبخس ثمنه على بائعه" (209/ جـ1).

3- إن قيمة المنتجات التي يحصل عليها السلطان لم تكــن نتيجــة تغيــرات عوامل العرض والطلب، وإعادة تصريفها كذلك، الأمر الذي يجعل منــه محتكراً "في الحالتين (الشراء والبيع)، بسلطانه يشتري بأقــل الأســعار وبسلطانه يبيع بأعلى الأسعار وحسب ما تقتضيه إنفاقاته المختلفة. "إن ما يحصل له من مستغلات الفلاحة وبضائع التجارة لا ينظــر بــه حوالــة الأسواق لما تدعوه إليه تكاليف الدولة، فيكلف التجار والفلاحين شــراءه بأرفع قيمة، ويستخلص به ما عندهم من ناض (نقــود) فيبقــى بأيــديهم عروضاً خامدة، وسلعاً بائرة" (ص209/ جـ1).

4- إن الفلاحين والتجار مع هذه الحالة يجدون أنفسهم مضطرين إلى بيع مــا بأيديهم من سلع بأبخس الأثمان لكساد سوق هذه المنتجات، إن تكرار هــذه العملية، يؤدي حتماً "إلى تآكل رؤوس أموالهم ومن ثم انسحابهم من العملية

الإنتاجية الأمر الذي يؤدي إلى مزيد من النقص في الضرائب لأن الفلاحين والتجار هم أكثر المكلفين بدفعها: "إنهم والحالة هذه ربما تدعوهم الضرورة فيبيعون تلك السلع بأبخس الأثمان، لكساد سوقها، وربما يتكرر ذلك على التاجر أو الفلاح منهم حتى يذهب رأس ماله، ووبال المضايقة به عائد على الجباية بالنقص والفساد، فإن معظمها إنما هو من التاجرين والفلاحين، لا سيما بعد وضع المكوس ونموها بالعوائد، فإذا انقبض الفلاح عن الفلاحة، وقعد التاجر عن التجارة، ذهبت الجباية جملة، أو دخلها النقص الفاحش". (ص209/جـ1).

5- وعلى فرض أن تجارة السلطان مفيدة، فإن انعكاساتها على الضرائب خطيرة، ذلك أن حظ الذين يمارسونها من غير السلطان سيكون كبيراً"، فأنهم سيتحملون أعباء "ضريبية اكبر تعويضاً" عن النقص الحاصل من جراء امتناع السلطان عن دفعها: "إنه على تقدير حصول الفائدة بالتجارة، فيذهب بها حظ عظيم من الجباية، من جهة ما يفوت من عند المغرم، عندها يكون غير السلطان هو الذي يعاني البيع والشراء "إن هذه الممارسات كما يراها ابن الأزرق تؤدي إلى "ضرر الرعية وفساد الجباية، وإنها تؤول بآخره إلى خراب العمران ونفاذ الدولة" (ص209/ جـ1). وهو بهذا التحليل ينسجم كلياً وتحليل ابن خلدون.

ثالثاً: نقص عطاء السلطان ووجه إخلاله مال الجباية (عوائد الضريبة) أمران:-

1- "إن الدولة هي السوق الأعظم للعالم والمادة المتصلة لعمرانه، فإذا احتجن السلطان المال أو فقده، قل ما بيد الحامية، وانقطع مأمنهم لأتباعهم، فقلت نفقاتهم التي هي اكبر مادة الأسواق، إذ هم معظم السواد، وذلك موجب للكساد، وضعف أرباح المتاجر، فتقل الجباية

لضعف مادتها، ويرجع وبال ذلك على الدولة من حيث قصد حسن النظر لها" (ص212/جـ1).

2- "إن المال متردد بين الرعية والسلطان وهو حكمة إيجاده، منهم إليه، ومنه إليهم فإذا حبسه السلطان فقدته الرعية، سنة الله في عباده" (ص212/ جـ1).

إنها إشارة خطيرة إلى دور الدولة الاقتصادي في مجال الإنفاق العام وتأثيره في النشاط الاقتصادي. إن كون الدولة هي السوق الأعظم للعالم، إنما يتضمن تمثيلها لجانبي العرض والطلب، فمن جهة العرض فان الدولة هي القوة القادرة على إصدار النقود حسب الضرورات الاقتصادية.

يتحول جزء كبير من هذا العرض إلى (دخل) للموظفين والعاملين لدى الدولة، أي قوة شرائية، تمثل طلباً "على السلع والخدمات المختلفة التي من المفروض أن يوفرها المنتجون، فلاحون وتجار وصناع، الأمر الذي يؤدي إلى زيادة في النشاط الاقتصادي (إنتاج السلع والخدمات) وزيادة في عوائد المنتجين، وبالتالي زيادة في عوائد الضريبة، (إيرادات الدولة). التي هي أساس إنفاقاتها، لذلك تظل دورة الدخل مهمة وخطيرة الأثر في النشاط الاقتصادي، هذه الدورة التي يشير إليها ابن الأزرق في تردد المال بين الرعية والسلطان وهو حكمة إيجاده "منهم إليه، ومنه إليهم". لذلك فان قطع هذه الدورة يؤدي إلى خلل كبير في النشاط الاقتصادي، وبالتالي على حجم الفائض الاقتصادي.

المسألة الثالثة: حالة المال في وسط الدولة، أي حالة الفائض الاقتصادي في مرحلة نضج الدولة واكتمال تكوينها. (ص213/ جـ1). وهي المرحلة التي تشكل الشرط الضروري لتكوين الفائض الاقتصادي، هنا يطرح ابن الأزرق حركة اقتصادية رائعة لطبيعة الفائض الاقتصادي (المال) من خلال ثلاث حالات وعلى النحو الآتي:

الأولى: حصول الثروة في وسط الدولة، إن سبب زيادة الثـروة فـي هـذه المرحلة هو استفحال طبيعة الملك وإحكام السيطرة علـى قومـه، فيقبض أيديهم عن الجبايات الا ما يصير لهم من جملة الناس، لقلـة غنائهم، واستوائهم مع الموالي والصنائع، فينفرد بالجباية أو معظمها، فيحفظها للمهمات، فتكثر الثروة، ويعظم حال موظفي الدولة، فيقتنون الأموال ويتأثلونها.

الثانية: فقد المال في مبدأ الدولة، وذلك لسببين الأول، هو توزيع الجباية على القبائل وذوي العصبية بمقـدار غنـائهم وعـصبيتهم، والثـاني أن رئيسهم، وبسبب الحاجة إليهم في تمهيد الدولة يتجافى بهـم عمـن يسمون إليه من الجباية، فلا يصير له منه إلا الأقل من حاجته.

الثالثة: فقده في هرم الدولة، لسببين كذلك، الأول، هو احتياج صاحب الأمر إذ ذاك إلى الأعوان والأنصار لكثرة الخارجين عليه فيصرف معظم الجباية إليهم فيتقلص ظل النعمة عن الخواص ومن يليهم، الثاني: هو انتزاعه للمال عند شدة احتياجه إليه من يد أبناء البطانـة والحاشـية فيتلاشى ما ورثوه من ذلك، فتختل مباني الدولة بفناء حاشيتها وذوي الثروة من بطانتها (ص213/ جـ1).

أما المحور الثاني فهو حول مصارف المال. (توزيع الفائض الاقتصادي)

إن أساس عمارة الأرض هو وجود فائض اقتـصادي يـديم عمليـة النمـو الحضاري، ويقيم (العدل) بأشكاله المختلفة الاقتصادية والسياسية والاجتماعية على أسس مادية صلبة، لذلك كانت رؤية ابن الأزرق لتوزيع الفائض الاقتصادي تقـوم على المسائل الآتية:

1- وجوه مصارفه الكلية.

2- حجمه.

3- معايير توزيعه.

فبالنسبة لوجوه مصارفه الكلية فابن الأزرق يرى أن مصارف هـذا الفـائض تكون فيما يأتي:

أ- الإنفاق العسكري لأنه "لا جند إلا بمال، فحقهم لابد منه، إذ هـو قـوتهم. (ص216/جـ1).

ب- الإنفاق العلمي، ويشمل العلماء والفقهاء والمؤدبين وطلبة العلم فهم حراس الدين (ص 216/ جـ1).

ج- الإنفاق الاجتماعي، ويشمل "محاويج الخلق الذين قصرت بهم الضرورة عن اكتساب قدر الكفاية" (ص216/جـ1).

د- الإنفاق العام، ويشمل (المصالح العامة كأرزاق الولاة والقضاة والعمال والحساب وسد الثغور، وبناء القناطر والمساجد والمدارس وسائر المصالح وما في معنى ذلك) (ص216/ جـ1).

أما بالنسبة لحجم هذا الفائض فهو يرتبط عند ابن الأزرق بطبيعة المرحلة التي تعيشها الدولة. فإذا كان حجم الفائض الاقتصادي كبيراً، فهو دليل على حيوية الدولة وكفاءة دورها الاقتصادي، وهي في هذه الحالة تكون في (مرحلة الشباب). أما إذا كان الفائض الاقتصادي مساويا لما تحتاج إليه، فهي دليل على أن الدولة دخلت مرحلة (الاكتهال). أما إذا قل الفائض عن الحاجة فتكون الدولة قد دخلت مرحلة (الهرم). (ص218/ جـ1).

أما معايير توزيع الفائض وما يرتبط بها من رعاية مصالح من يصرف إليهم، فأبن الأزرق يعتمد (حد كفاية) معياراً في توزيع، سواء بالنسبة لأرباب الواجبات أو غيرهم ممن لا مرتب له، فبالنسبة لأرباب الواجبات فهو يرى أن يكون عطاؤهم (بقدر الكفاية التي يستغني بها عن التماس ما ينقطع به عن المصلحة التي يقدم بها" (ص216/ جـ1) ويعتمد ابن الأزرق في هذا على ما بينه (الماوردي) في تحديد

حد الكفاية من حيث (من يعوله من ذرية ومملوك، وما يرتبطه من الخيل، والظهر والموضع الذي يجلبه في الغلاء والرخص" (ص216/ جـ1).

أما بالنسبة لغير أرباب الواجبات، فيرى ابن الأزرق أن يكون عطاؤهم بقدر ما يسد الخلة أو ما يفوق ذلك بحسب الوسع والحال وحيث يكون فضل، (ص216/ جـ1) إذ يؤكد ابن الأزرق في معرض ضبطه لمعايير التوزيع على مسألتي التبذير والتقتير، إذاً إن كلا الأسلوبين مذمومان عنده، استناداً على معطيات الوحي قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ وَلَا تُبَذِّرْ تَبْذِيرًا ﴿٢٦﴾ إِنَّ الْمُبَذِّرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ ۖ وَكَانَ الشَّيْطَانُ ﴾ الإسراء: ٢٦ – ٢٧.

ويرى ابن الأزرق ضرورة (حسن التدبير) الذي هو مراعاة الحالة الوسط بينها. (ص217/ جـ1) وهي الحالة التي تحقق استخداماً أمثل للفائض الاقتصادي، والذي يشير إليه ابن الأزرق برعاية المصلحة فيما يصرف إليه ذلك أن "إنفاق الأموال يحيي موات ما انصرفت إليه، ويعظم صغيره فإذا كان في عائد المملكة، كان كالماء المنصب إلى الأشجار المثمرة والمزارع الزاكية التي يخصب بمصلحتها الزمان، وتمرع البلاد، وإن كان في غير عائدها أنبتت ما يضر نباته ولا ينفع ريعه وبسوقه، فكن فيه كالطبيب الحاذق الذي يضع الدواء، حيث يكون الداء، يحسن فيه أثرك، ويطل به استمتاعك" (ص218/ جـ1).

تكثير العمارة:

وهو الركن الخامس من أركان الدولة التي عددها ابن الأزرق، يعد هذا الركن من أهم دعائم الدولة والاجتماع الإنساني، هكذا يقدم ابن الأزرق لهذا الركن مستنداً "إلى طروحات المفكرين المسلمين مثل ابن حزم وابن خلدون وإلى مطروحات الفكر اليوناني في هذا المجال كذلك، فالدورة والملك للعمران عنده بمثابة الصورة للمادة، فالدولة دون العمران لا تتصور، والعمران دونها متعذر واختلال احدهما موجب لاختلال الآخر. (ص219/ جـ1).

ينظر ابن الأزرق إلى تكثير العمارة (التنمية الحضارية) من خلال المقاصد الآتية:-

1- بيان وفور المال على الجملة بكثير العمارة.

2- فيما يحفظ به العمارة.

3- فيما يخل بحفظ العمارة.

بالنسبة للمقصد الأول، فأبن الأزرق يرى أن تكثير العمارة يعني كثرة الأموال، وهي الغاية من التنمية الشاملة، إنها عملة خلق للفائض الاقتصادي، وإعادة استثمار له في عملية البناء الحضاري ذاتها، سواء على مستوى البلاد أو مستوى المدن.

فبالنسبة للفائض الاقتصادي على مستوى الأقطار (البلاد) فيكون لأن "تعدد الأعمال بها التي هي سبب الكسب، مقتض لحصول الثروة بما يفضل عنها بعد الضروريات من الفضلة الزائدة وينشأ عن ذلك شماخة الملك بنمو الجباية، وصرف ما يفضل منها إلى اتخاذ المعاقل والحصون واختطاط المدن والأقطار" (ص220/ جـ1). وهو ما كان عليه حال أقطار المشرق مصر والشام والعراق والهند والصين إذا كانت كلها تتمتع بفائض اقتصادي بسبب كبر حجم العمران والتنمية فيها الأمر الذي أدى إلى قوة دولها وتعدد مدنها وحواضرها. (ص220/ جـ1).

أما بالنسبة لوضع الفائض الاقتصادي على صعيد المدن (الأمصار)، فهو يرى أن كثرة الفائض الاقتصادي فيها أيضا يعود إلى ذات الأسباب التي كثرّته على مستوى البلد، لذلك نرى اختلاف المدن من حيث العمران، فالمدن التي يكثر فيها العمران ترسخ فيها عوائد الترف في التأنق في المساكن والملابس واستجادة الأبنية والماعون واتخاذ الخدم والمراكب، وكل ذلك مستدع لنطاق الأعمال والصنائع بموجب كسبها لمزيد كثرة المال، ونمو الجباية بسببه، ويحسب تفاوت الأمصار في العمران، يظهر بون بين أهلها في ذلك، القاضي مع القاضي، والتاجر مع التاجر،

والصانع مع الصانع، والسوقي مع السوقي، والأمير مع الأمير، والشرطي مع الشرطي" (ص220-221/ جـ1). وكأني بابن الأزرق يطرح مسألة الإدارة اللامركزية للنشاط الاقتصادي، إذ تعتمد كل مدينة على حجم عائدها من الفائض الاقتصادي في إدارة شؤونها العامة، ولذلك تظهر الفوارق بين المدن الغنية والمدن الفقيرة التي تعاني من (قلة العمارة)، إذ من البديهي والحال هذه أن يكون الفقر والجوع والمرض هم حصيلة الإنسان فيها.

أما بالنسبة للمقصد الثاني (فيما تحفظ به العمارة) فالعمارة عند ابن الأزرق عملية حضارية لا تكون بدون أساس تقوم عليه وتحفظ به، وهو يرى ذلك في (العدل) سواء على مستوى مطلق العمارة أو على مستوى العمارة القطاعية.

فبالنسبة لمطلق العمارة فان العدل ضروري استناداً إلى القاعدة الآتية (لا جباية إلا بعمارة، ولا عمارة إلا بعدل). أما بالنسبة للعمارة القطاعية، فهو يرى ضرورة العناية بالمزارعين "فإنكم لم تزالوا سماناً ما سمنوا (ص222/ جـ1)، هنا يؤكد ابن الأزرق على أهمية الاستثمار عامة، والاستثمار الزراعي خاصة، وفي كلتا الحالتين، فإن تكاليف الاستثمار تعد عاملاً حاسماً في التأثير على عمليات الاستثمار سلباً وإيجابا، لذلك ينبه ابن الأزرق إلى ضرورة تقليل هذه التكاليف وذلك بتقليل الوظائف على المعتمرين (المستثمرين) ما أمكن، فبذلك تنشط النفوس إليه ليقينها بادراك المنفعة فيه" (ص222/ جـ1).

وهذا ينقلنا إلى المقصد الثالث (ما يخل بحفظ العمارة) وابن الأزرق يرى أن (الظلم) هو المؤذن بخراب العمارة، ذلك أن نمو وتكاثر العمارة إنما يكون بالأعمال العائدة بفضل المكاسب النافقة الأسواق، أي سريعة التصريف وكثيرته، ولما كان العدوان على أموال الناس يعني إفنائها في أيدي منتهبيها الأمر الذي يؤدي إلى قعود المنتجين عن المعاش، فتنقبض أيديهم عن المكاسب، فتكسد أسواق العمران، ويخف ساكن القطر، فراراً عنه لتحصيل الرزق فتخرب أمصاره وتقفر دياره، وتخل

باختلاله الدولة والسلطان، لما تقدم أنه صورته فيفسد لفساد مادتها ضرورة، (ص224/جـ1). ولهذا حرم الشارع الظلم لما يؤدي إليه من انقطاع النوع البشري والاعتداء على الحقوق الإنسانية الخمسة التي حفظتها الشريعة وهي الدين والنفس والعقل والنسل والمال. (ص224/ جـ1).

إن ظهور الظلم بأشكاله المختلفة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية في المجتمع بداية الخراب الحضاري، فهو أرضة الحضارة التي تأكلها بالتدريج، هكذا يتصور ابن الأزرق الفعل المادي للظلم في نقص العمران الذي يقع بالتدريج، "لأنه قد يوجد في الأمصار العظيمة من أهل دولها، ولا يقع فيها خراب، وسببه من قبل المناسبة بينه وبين حال المصر لعظمه واستبحار عمرانه، لا يظهر فيه من شؤم الظلم كبير اثر وإنما يظهر بالتدريج بعد حين، وقد تذهب تلك الدولة الظالمة قبل خرابه، ويجيء غيرها يجبر ما خفي من النقص، فلا يكاد يشعر به، إلا أن ذلك نادر لان حصوله في العمران عن الاعتداء لابد منه، لما تقدم، ووباله عائد على الدولة والله غالب على أمره". (ص225/ جـ1).

ولا يتصورنّ أحد أن الظلم المؤذن بالخراب هو أخذ المال أو الملك من غير عوض، ولا سبب، وإنما هو- كما قال ابن الأزرق أعم من ذلك "فكل من أخذ ملك احد أو غصبه في عمله، أو طالبه بغير حق، أو فرض عليه ما لم يفرضه الشارع، فقد ظلمه" (ص225/ جـ1) وعلى هذا يرى ابن الأزرق أن الظلم ينقسم على نوعين: الأول ما يقع عند الخراب دفعة وانتفاض الدولة سريعاً، وهو اخذ أموال الناس مجاناً، والعدوان عليهم في الحرم والدماء، والأشياء والأعراض، لما ينشأ عن ذلك من الهرج المفضي لذلك. أما الثاني، ما يقع الخراب به بالتدريج ومراتبه هي:-

1- ذرائعه المتوسل بها إلى اخذ المال كالوظائف الباطلة والمكوس المحرمة، وهي أدنى ظلماً وعدواناً.

2- تكليف الأعمال وتسخير الرعاية بها، لأنها من قبيل المتمولات التي بها المعاش، فتكليفهم أعمالا في غير شأنهم وتسخيرهم في غير معاشهم إبطال لكسبهم واغتصاب لقيمة عملهم، وذهاب معاشهم بالجملة، وان تكرار ذلك عليهم يفسد آمالهم في العمارة، فيقعدون عن السعي فيها جملة كذلك، الأمر الذي يؤدي في النتيجة إلى الخراب.

3- التسلط على الناس في شراء ما بأيديهم بابخس ثمن، ثم فرضه عليهم بأرفع قيمة، وقد يكون الفرض هنا على التراخي، فيتعلل التجار وسائر السوقة وأهل الصنائع في الخسارة بما قد يعوضها بحوالة الأسواق (تغير عوامل العرض والطلب) فيطالبون بالقيمة معجلة، فيضطرون إلى البيع بأبخس الثمن، غير أن الخسارة تتضاعف على رؤوس أموالهم (227/ جـ1) نستنتج من ذلك أن مفاهيم العدل والظلم هي ليست مفاهيم عائمة رجراجة، وإنما هي مضامين لا تجدي إلا بأسسها المادية، فأساس العدل فعل اقتصادي محدد، وأساس الظلم فعل اقتصادي محدد، وبين الفعلين يولد الخراب أو يموت. كما سنرى بعد قليل حين يناقش ابن الأزرق الركن السادس من أركان الدولة، وهو (إقامة العدل). إن إقامة العدل عند ابن الأزرق هو أساس كل أركان الدولة، وقاعدة معناها إذ لا عمارة إلا بالعدل. والعدل -بوصفه أساساٍ للاقتصاد الإسلامي- زيادة على قيمته المعنوية، فهو إجراء مادي في تنظيم شؤون الدنيا (المعاش).

لقد تعامل ابن الأزرق مع العدل بوصفه أساساً للدولة وأساساً للاقتصاد الإسلامي، من خلال مسلكين، الأول في العدل من خلال مسألتين الأولى هي فوائده الدينية، والثانية في مصالحه الدنيوية. أما المسلك الثاني فقد تناول فيه الجور من خلال مسألتين كذلك الأولى في وعيده الديني، والثانية في مفاسده الدنيوية وعلى

النحو الآتي (ص230-231/ جـ1) تتجسد الفوائد الدينية للعدل وإقامته في النقاط الآتية:

1- المسابقة به إلى المحبة من الله تعالى يوم القيامة.

2- استحقاق التقدم على من يظلهم الله في ظله يوم لا ظل إلا ظله.

3- استحقاق العلو به على منابر ن نور عن يمين الرحمن.

4- إجابة الدعاء.

5- ضمان الجنة.

أما من حيث المصالح الدنيوية فهي كما يراها ابن الأزرق:

1- ظهور رجاحة العقل به.

2- كمال النعمة الطائلة به.

3- دوام الملك به.

4- ملك سرائر الرعية به.

5- قيامه في الأرض مقام المطر بل هو انفع.

أما ما يتعلق بنقيضه (الجور) فمن حيث وعيده الديني فهي كالآتي (ص232-233/جـ1).

1- شدة العذاب يوم القيامة لقوله ﷺ (اشد الناس عذاباً يوم القيامة أمير جائر).

2- رجفة الصراط بأصحابه، فعن أبي حذيفة ﷺ أنه قال (ما أنا مثن على وال خيراً، جائرهم وعادلهم فقيل له لم؟ فقال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: يؤتى بالولاة يوم القيامة جائرهم وعادلهم، فيوقفون على الصراط، فيوحي الله تعالى إلى الصراط فيرجف بهم رجفة لا يبقى منهم جائر في حكمه، ولا مرتش في قضائه- ولا ممكن سمعه لأحد الخصمين ما لم يمكن للأخر، إلا زلت قدماه سبعين عاماً في جهنم).

3- مجيء مقترف الإثم به ويده مغلولة إلى عنقه. فعن أبي أمامة ﷺ عن النبي ﷺ أنه قال: ما من رجل يلي أمر عشرة فما فوق ذلك، إلا أتى الله يوم القيامة، يده إلى عنقه، فكه برّه أو أوثقه إثمه، أولها ملامة وأوسطها ندامة، وآخرها خزي يوم القيامة".

4- التعرض به للعنة الله وسد باب القبول دونه.

5-حرمان شفاعة النبي ﷺ بشؤمه. فقد روي عن معقل بن يسار ﷺ قال رسول الله ﷺ "رجلان من أمتي لا تنالهم شفاعتي، إمام ظلوم غشوم، وغال في الدين مارق منه".

أما مفاسد الجور الدنيوية فهي: (ص234-235/جـ1)

1- فوات الطاعة والمحبة.

2- فناء الكرامة بسببه ودثورها.

3- تقصير مدة الملك والسلطان.

4- شدة الخوف بسببه.

5- ذهاب الرزق بشؤمه براً وبحراً.

بقي من الأركان موضع بحثنا الركن السابع وهو تولية (الخطط الدينية) وهي الأوامر أو المسؤوليات التي يوليها الإمام أو السلطان للمختصين كإقامة الصلاة، والفتيا والتدريس والعدالة (القضاء) والحسبة والسكة، ولما كانت حقيقة الخلافة نيابة عن الشارع في حفظ الدين وسياسة الدنيا به، وان الملك مندرج فيها، وتابع للقصد بها، وعند ذلك فتمام القيام به إتباعا لمقاصد الخلافة ما أمكن متوقف على توليه خططها، من يقوم بها على التعيين، لتعذر وفاء السلطان بها مباشرة. (ص236/ جـ1).

والذي يهمنا هنا من هذه الخطط هي (الحسبة والسكة) بوصفهما نشاطان اقتصاديان. إذ تشكل الحسبة جهاز الرقابة المختص في إدارة النشاط الاقتصادي

الإسلامي، ومراقبة السياسة الاقتصادية، وقد دخلت الحسبة في تـشكيلات الدولـة الإسلامية في عملية تنظيم وإعادة تنظيم جهازهـا تبعـاً للتطـورات الاقتـصادية والاجتماعية في العالم الإسلامي[6].

وتبدو أهمية الحسبة واضحة عند ابن الأزرق من خلال الاستشهادات العديـدة للمفكرين التي يبني عليها ابن الأزرق فهمه لهذه الخطة.

فهي عن ابن خلدون كما يورد ابن الأزرق (وظيفة دينية في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي هو فرض على القائم بأمور المسلمين، يعني لذلك من سراه أهلا له فيتعين فرضه عليه، ويتخذ الأعوان على ذلك، ويبحـث عـن المنكـرات، ويقرر ويؤدب على مدارها) (ص262-263/ جـ1). لذلك لابد مـن مواصـفات معينة للقائم بها، يستند ابن الأزرق في تحديدها على ابن رضوان التي يراها فـي "العدالة والنزاهة، ومعرفة فقه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومعرفة طـرق الحساب، لاختيار قيم المبيعات ونسب الأسعار، ونحو ذلك، والتيقظ لإقامة الموازين بالقسط، والشعور بغش المنتحلين، والصرامة في الحكـم، وعـدم الالتفـات إلـى الشفاعات، لأن نظره منوط بحقوق عامة المسلمين، وإسقاط حق جماعة لإرضـاء واحد ليس بصواب" (ص263/جـ1).

أما خطة (السكة) فهي الأخرى وظيفة دينية، من حيث هي نظـر فـي حفـظ النقود المتعامل بها عن الغش أو النقص، إن كان التعامل بها عدداً، أو في وضـع علامة السلطان، دليلاً على الجودة المصطلح على تسميتها إماما وعياراً، بحيث يعد كل ما نقص عن ذلك زيفاً، وبهـا يتميـز الخـالص مـن البيـوع مـن النقـود" (ص265/جـ1).

إن الأهمية الاقتصادية والاجتماعية للنقـود كانـت مثـار اهتمـام الفلاسـفة والمفكرين إذ يورد ابن الأزرق مدى اهتمام الفكر اليوناني بها مـن خـلال كثـرة استشهاداته بالعهود اليونانية والافلاطونيات، بما يؤكد على قيمة النقـود ووظيفتهـا

كأداة للتبادل والمعاملات الاقتصادية، ومن لطيف استشهادته بلك الموعظة التي تؤكد على الربط بين كرامة الملوك والحفاظ على سلامة النقود، ما اعتمد احد الملوك إفساد ما يتعامل الناس به في مملكته، وتجوز في أمره، إلا سقطت منزلته". (ص267/ جـ1). وهذا أيضا يتفق مع معطيات الفكر الاقتصادي المعاصر التي تؤكد على أهمية النقود في دعم أو هدم البنية الاقتصادية والاجتماعية للمجتمعات[7].

انحلال الدولة:

إذا كان العمران وأركانه ضرورة لقيام الدولة، فهو عامل مهم في انحلالها كذلك، كيف يتطرق الخلل إلى الدولة فيحلها ويسقطها لابد من تعزيز حقيقة أن ابن الأزرق في رؤيته لهذا الانحلال ليس تشاؤمياً كما هو الحال عند ابن خلدون، وليس حتمياً إذا ما اعتلى العدل عرش الدولة فإن التاريخ سيسير في اتجاه مستقيم مفتوح على المستقبل دائماً تتراكم فيه منجزات العقل والعدل محدثة تحولات حضارية كبرى، يعيش الإنسان في ظلها آمناً مؤمناً سعيداً فاعلاً.

لقد شخص ابن الأزرق العوامل الاقتصادية والسياسية المنذرة بمنع دوام الملك وانحلال الدولة، فذكر أهمها، وهي تلك تتعلق بالجانب الاقتصادي:

1- "حصول الترف والنعيم للقبيلة، لأنها إذا غلبت بعصبيتها بعض الغلب استولت على النعمة بمقداره، وبحسب استظهار الدولة به، وإذا بلغت الدولة غايتها قنعوا بما سوغوا من نعمتها به، وشوركوا به من جبايتها، فلا تسمو هممهم إلى شيء من منازع الملك، ولا يهتمون إلا بالكسب وخصب العيش والأخذ بمذاهب الملك في المباني والملابس، فتذهب خشونة البداوة، وتضعف العصبية والبسالة، وتنشأ بنوهم وأعقابهم في مثل ذلك، حتى يصير لهم سجية وخلقاً، فتنقص عصبيتهم وبسالتهم مع تعاقب الأجيال، إلى أن تنقرض جملة، وإذا ذاك يتأذنون بالانقراض" (ص201/ جـ2).

2- لحاق المذلة للقبيل وانقيادهم لسواهم بسبب فقدان العصبية، وعجزهم عن المدافعة. (ص202/ جـ2).

3- استحكام طبيعة الملك من الانفراد بالمجد مع ما يصاحب ذلك من الترف وإيثار الدعة (ص203/ جـ2).

أ- إن المجد متى كان مشتركاً فيه، كان سعي الجميع له كأنه واحد، والاستعانة في طلب العز مضمونة، أما إذا انفرد واحد منهم به، كسر من سورتهم واستأثر بالأموال دونهم، فيتكاسلوا حتى يحل بهم الهوان.

ب- أما من حيث الترف وإيثار الدعة بوصفهما عائقين لدوام الملك فهما على النحو الآتي(*):-

الاختلال الدائم في الموازنة المتمثل بزيادة الإنفاق على الإيراد، الأمر الذي يؤدي إلى الاقتصار في الإنفاق على الجانب العسكري حتى تضطر الدولة أحيانا إلى نزع ما بأيدي الكثير من العاملين لديها الأمر الذي يؤدي إلى ضعفهم وضعف الدولة نتيجة لذلك: "إن الترف الطبيعي للملك، يكثر عوائد الدولة حتى لا يفي دخلها بخرجها، ويزداد ذلك في الأجيال المتأخرة إلى أن يقصر العطاء عن تلك العوائد ويطالب صاحبها بحصر النفقات في الحروب، فلا يجد أربابها محيصاً عن ذلك، فينزع ما بأيدي الكثير منهم لنفسه أو لبنيه وذوي صنائعه، فيضعفون هم لذلك، ويضعف هو بضعفهم" (ص204/ جـ2).

* إن تفاقم الترف وما يصاحبه من إنفاق استهلاكي يجعل الدخل في وضع لا يلبي حاجات الإنفاق بصورة دائمة مما يضطر السلطان إلى التعويض عن النقص الحاصل في الدخل لمواجهة متطلبات الإنفاق عن طريق (المكوس)، ومع ذلك فإن الدخل يظل محدوداً في قابليته على الإنفاق، لان عوائد الترف متنامية بنسبة اكبر من نسبة عوائد المكوس، الأمر الذي يفرض على الدولة

في هذه الحالة، تقليل الإنفاق العسكري حتى يعود الجيش إلى أقل الإعداد فتضعف الحماية، فيتجاسر على الدولة من يجاورها من الدول.

إن تقصير العطاء عن النفقات إذا كثر الترف، يضطر السلطان إلى الزيادة فيه، ومقدار الجباية لا يوفي بذلك، وإن زيد فيه بإحداث المكوس بقي بعد محدوداً، فإذا وزع على الأعطيات، وقد زيد منها لما كثر من الترف، نقص عدد الحماية، ثم لا يزال الترف يتزايد والأعطيات كذلك بسببه إلى أن يعود الجيش إلى أقل الإعداد، فتضعف الحماية ويتجاسر على الدولة من يجاورها من الدول، ومن تحت أيديها من العصائب، ويتأذن الله تعالى بالفناء الذي كتبه على خليقته" (ص204/ جـ2).

* إن الترف الاستهلاكي يؤدي إلى سقوط أخلاقي كبير وبروز مفاسد اجتماعية وسياسية واقتصادية لا تعد تذهب معها كل عوامل الخير التي كانت سبباً في الملك، "فتأخذ الدولة مبادئ العطب، وينزل بها أمراض مزمنة من الهرم إلى أن يقضى عليها" (ص204/ جـ2).

4- إرهاف الحد وهو أن لا يكون السلطان قاهراً باطشاً بالعقوبة، منقباً عن العورات وتعديد الذنوب، الأمر الذي يؤدي بالناس إلى استشعار الخوف منه فيلوذون بالكذب والمكر والخديعة، وإذا تخلقوا بذلك فسدت أخلاقهم، وربما خذلوه في مواطن الحروب، لضعف الحامية بفساد النيات، أو اجتمعوا على قتله لذلك، فتفسد الدولة، وان دامت هذه الحالة تفسد العصبية، فيفسد النظام من أصله بالعجز عن الحماية، لأن مصلحة السلطان للرعية كما يقرر ابن الأزرق ليست هي في ذاته من حسن شكله أو اتساع علمه أو ثقب ذهنه، بل هي من حيث الإضافة إليهم، فالملك والسلطان من الأمور الإضافية، فالسلطان من له رعية يملكها، والرعية من لها سلطان، وصفة إضافته إليهم هي (المَلَكَة) وهي كونه يملكهم وعلى

قدر ما في الصفة من خير أو فساد تتحقق مصالح الرعيـــة، فبالـــسماحة يستقيم أمرهم ويشربون محبته. (ص206/ جــ2).

الآن .. كيف يتطرق الخلل إلى الدولة؟

إن بنية الدولة عند ابن الأزرق تقوم على العصبية والمال فهما أبرز العوامـــل الموضوعية تأثيراً في تماسك الدولة أو انحلالها، لذلك فـــإن تطـــرق الخلـــل إلـــى العصبية يقود إلى خلل اكبر في بنية الدولة، وهذا يكون بالترف المستحيل به خلـــق البسالة، وبتفكك روابط العهد الذي وحد العصبية والملك، فتضعف العـــصبية بمـــا يحصل من وهن في قلوبهم عند رسوخ الملك لصاحبه، فتأخذهم به غيره منه علـــى ملكه خصوصاً من ذوي قرباه المقاسمين له بالملك، مما يضطر الـــسلطان إلـــى أن يستبدل بهم الموالي والمصطنعين، عندئذ تتجاسر العصبيات الأخرى علـــى الملـــك تجاسراً طبيعياً، وتتجاسر الرعية كذلك، التي تجد في الترف الملكي وتفتـــت عـــصبيته ظرفاً موضوعياً مناسباً للثورة، لتوفر لنفسها الأمن والحماية، (ص216-217/ جــ2).

ولا يزال الأمر كذلك حتى تنتهي الدولة لتبدأ دولة جديدة في النهوض، أما من حيث المال وأهميته بوصفه العامل الموضوعي الثاني في هدم الدولة، فابن الأزرق ينظر:-

أولاً: إلى القيمة الاقتصادية للمال (الفائض الاقتصادي) وأهميته في بناء الدولة من خلال الحالات الآتية:

1- حالة الاقتصاد في النفقة والتعفف عن الأموال.

في هذه المرحلة وهي أول الدولة، ما زالت الأخلاق البدوية هي السائدة، وهي بعيدة عن كل أشكال المغالبة والمنافسة في جمع الأموال لذلك يقل إسراف الدولـــة وتبذيرها إذ ليس هناك ما يدعو إليه.

2- حالة كثرة الإنفاق على المزيد من الجباية بإحداث المكوس:

وهي الحالة التي عندها يستفحل الملك وتكثر متطلبات الإنفاق الترفي، إن مبدأ ظهور الترف في هذه المرحلة يعد طليعة عوامل طروق الخلل إلى الدولة.

3- حالة إفراط كثرة المؤونة، ومد اليد إلى التعدي على الأموال بشبهة أو بدونها وذلك بفضل تزايد أحوال الترف واستطالة الملك بـالقهر والإعتساف، على الرغم من ممارسة النشاط التجـاري ومـضاعفة الضرائب (ص219/220 جـ2).

إن مما يزيد من سوء وضع الدولة العام أمام الحالتين الثانية والثالثة، ويعمـق أزمتها باتجاه السقوط الحالات الآتية:-

1- تجاسر الجند (الانقلاب العسكري) لفشلها وهرم عصبيتها، وعندما يبـادر السلطان باسترضائهم والإحسان إليهم بالمال لا يجده.

2- المصادرات التي تعم جباة الأموال الذين عظمت ثـروتهم مـن الجبايـة وغيرها نتيجة احتجانهم الأموال، وتفشي السعاية فيهم منافسة وحسداً، إلى أن تتلاشى أحوالهم فتفقد الدولة بفقد أبهتهم كثيراً من الأبهة والجمال.

ولا يقف الأمر عند هذا الحد من المصادرات إنما يتجاوزه إلى الأغنياء كذلك إن القضاء على الطبقة الوسطى والأغنياء يعني القوى الاسـتثمارية الفاعلـة فـي المجتمع، وبتدميرهم تخسر الدولة ويخسر المجتمع الكثير.

3- أمام هذا التردي تضعف الشوكة كذلك عن الاستطالة والقهر، فيجد صاحب الدولة لا محالة من المداراة لهذا الخلل يبذل المال فتعظم حاجاتـه إليـه. (ص220/ جـ2).

غير أن المال لم يعد يغني لقد فار التنور. ولا عاصم إلا الله.

4-2: مسائل النشاط الاقتصادي النظرية والعملية.

وسنتناولها كما وردت متسلسلة عند ابن الأزرق وهي:-

1- إذا كان ابن خلدون قد انطلق في الموقف من شكل الملكية والثـروة مـن نظرية الاستخلاف بوصفها الإطار النظري والعلمي لمدرسـة الاقتـصاد الإسلامي عندما أقر بأن "يد الإنسان مبسوطة على العالم وما فيه بما جعل الله له من الاستخلاف وأيدي البشر منتشرة فهي مشتركة في ذلك"[(8)] فـإن ابن الأزرق ينطلق في تفسير النشاط الاقتصادي من الوجه الثاني للنظرية ألا وهو مبدأ التسخير. وما يفترضه من تقسيم اجتماعي للعمل، ذلـك أن الإنسان "مفتقر بالطبع إلى ما يحفظ به وجوه من لدن نشوئه إلـى منتهـى تطويره، والله الغني وانتم الفقراء، ومن مظاهر غناه تعالى خلق جميع ما في العالم لجبر هذا الفقر تفضلاً وامتناناً قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ ﴾ الجاثية: ١٣ .

2- لذلك فمتى ما دخل الإنسان سن العمل وهي عنده من العشرين إلى الستين منه يبدأ بالسعي في اقتناء المكاسب وهو على نوعين:-

أ- السعي للحصول على المكاسب بعوض (عملية التبادل).

ب- مكاسب يحصل عليها من غير سعي، كالمطر المـصلح للزراعـة. (ص297/ جـ2).

3- وان المكاسب أيضاً تنقسم على قسمين:-

أ- الضرورية وهي (المعاش).

ب- ما زاد عن الضرورة، وهي (المتمول والرياش).

وإذا ما تحقق النفع بكلا النوعين فهما رزق، وما لم ينتفع بـه فهـو كـسب، كالإرث، يسمى من جهة الهالك كسباً لعدم انتفاعه به، وبالنسبة للوارث فهـو رزق (ص297/ جـ2).

وهنا يقع ابن الأزرق في ذات الخطأ الذي وقع به الأشعرية كافة حين قصروا الرزق على الاستهلاك (المنفعة).

4- لما كان العوض في العمل لا يكون إلا بأداة، فـأبن الأزرق، يـرى فـي النقود (حجري الذهب والفضة) تلك الأداة التي بوساطتها نقيس قيمة جميع المتمولات التي بأيدي العالم من الثروة، والتي يمكن الحصول على غيرها في أوقات أخرى، في إطار حركـة الـسوق (عوامـل تغيـر العـرض والطلب). فالقيمة النقدية إذاً "هي أصـل المكاسـب والقنيـة والـذخيرة. (ص298/ جـ2).

5- إذاً "فإن الموقف من العمل والنقود يـضعنا أمـام موقـف ابـن الأزرق ومدرسة الاقتصاد الإسلامي عموماً من نظرية القيمة. حيث تنطلق نظرية هذه المدرسة إلى القيمة من أن الكسب هـو قيمـة الأعمـال الإنـسانية "(ص298/ جـ2) فالكسب بكل ما يمثله من سلع وخـدمات هـو قيمـة الأعمال الإنسانية الظاهرة بالعمل الحي كما فـي الـصنائع، أو بالعمـل المخزون (المتراكم) كما في الحيوان والنبات والمعادن فهي نتيجة لأعمال إنسانية سابقة.

إن حجم القيمة عند ابن الأزرق يتناسب طردياً مع مقدار العمل المتجسد فـي السلع، الظاهر منه والمتراكم: "إن الكسب هو قيمة الأعمال الإنسانية، إما بالصنائع فظاهر، وإما ما ينظم لبعضها كالخشب مع النجارة، والغزل مع الحياكة، فالعمل فيه أكثر فقيمته أزيد، وإما بغيرها فلابد في فقيمته من قيمة العمل الذي بـه حـصوله" (ص298/ جـ2).

6- إن السكان هم التعبير الكمي عن حجم العمل، لذلك فالأمصار قليلة السكان تقل فيها الأعمال والمكاسب والأرزاق، (ص298/ جـ2) فالعلاقة طردية بين عدد السكان وحجم الإنتاج، هكذا يراها ابن الأزرق، فهـو لا يـرى

المشكلة في زيادة عدد السكان وإنما المشكلة في نقصه، فزيادة السكان في مجتمع إسلامي، تحكمه سياسة اقتصادية إسلامية لا يشكل عبئاً اقتصادياً كما يتصور الكتاب الغربيون، وإنما تشكل الزيادة قوى عاملة في المستقبل، والذي يحكم التصور الإسلامي لقضية السكان ما يأتي:-

أ- إن مبدأ التسخير، والتحرك بموجبه، يفرض على البشر مواصلة الكشف عن موارد الكون التي لا تحصى.

ب- إن العمل فرض على الإنسان، وهو أمر ينفي إمكانية حدوث البطالة، ويجعل الطاقات والموارد في حالة تشغيل دائم.

ج- إن رعاية المواليد الجدد هو واجب على الدولة الإسلامية.

7- إن النشاط الاقتصادي عند ابن الأزرق ينقسم على نوعين. طبيعي وغير طبيعي. أي منتج وغير منتج. فغير الطبيعي هو (الإمارة). لأن مواردها ليست عن طريق العمل والإنتاج وإنما عن طريق المَغرم والجباية (ص299/ جـ2).

8- أما النشاط الطبيعي فهو الزراعة والصناعة والتجارة، وترتيبها عنده منسجم مع التطور الاقتصادي الإنساني، إذ كانت الزراعة هي أول نشاطات الإنسان الاقتصادية لبساطتها وإدراكها بالفطرة، والصناعة ناشئة عنها لتركيبها وتعليمها بالفكرة والنظر، ولأنها لا توجد إلا في الحضر، وهم متأخرون (لاحقون) في سلم التطور الاجتماعي والزمني، عن البدو، أما التجارة فهي أيضاً من المعاش الطبيعي على الرغم من أن عوائدها تتحقق عن طريق فرق القيمة في التداول بين عمليات البيع والشراء وحسب طبيعة السوق (ص299-300/ جـ2).

9- إن النشاط الاقتصادي إنما هو إنتاج السلع والخدمات، وعلى هذا الأساس فإن العمل إما أن يكون منتِجاً أو يكون غير منتج، يفرق ابن الأزرق بين

هذين النمطين من العمل، ويرى أن (الخدمة) ليست من المعاش الطبيعي وإنما من الأعمال غير المنتجة (ص300/ جـ2).

10- يصنف ابن الأزرق (الخدمة) إلى أربعة أصناف تعتمد معيار الخبرة والأخلاق:

أ- خديم مضطلع بأمره موثوق به.

ب- خديم مضطلع بأمره غير موثوق به.

ج- خديم غير مضطلع بإمرة موثوق به.

د- خديم غير مضطلع بأمره وغير موثوق به.

وفي ترجيح القيمة الاجتماعية لهذه الخدمات يميل ابن الأزرق إلى ترجيح جانب الخبرة (المضطلع بأمره)، حتى لو كان غير موثوق به، فهي مسألة يمكن ضبطها والتحرز منه فيها (ص300/ جـ2) من خلال إدارة كفوءة للمنشأة على نطاق الجزئي، وللنظم والتعليمات التي تصدرها الدولة لتنظيم العمل ووضع المعايير والمواصفات وتوصيف العمل وقياس كفاءة الأفراد.

11- لما كان العمل أصل القيمة، وبه تخلق المنافع، فإن البحث عن الثروة خارج إطاره يعد ضرباً من العجز وضعفاً في العقل، لذلك "كان ابتغاء الرزق من الدفائن والكنوز ليس بمعاش طبيعي لان العثور عليها اتفاقي ونادر، واعتقاد ضعفاء العقول العاجزين عن المعاش الطبيعي أن أموال الأمم السالفة مختزنة تحت الأرض لا تستخرج إلا بحل طلاسمها السحرية هوس ووسواس" (ص301/جـ2) إذ من غير المعقول أن تختم الأمم على ثرواتها في باطن الأرض لأن ثرواتها (إنما هي ألآت ومكاسب والعمران يوفرها أو ينقصها، وربما تنتقل من قطر إلى قطر، ومن دولة إلى دولة أخرى، مع أن المعدنيات يدركها البلاء كسائر الموجودات (ص301/ جـ2) ناهيك عما في هذا التصور من شل

للقدرات الإنسانية عن العمل المنتج، وهدم وتخريب لدور المسلمين ومساجدهم ودور غيرهم (ص301/ جـ2).

12- ومن أشكال المعاش غير الطبيعي، ذلك الذي يمارسه (الكيميائيون) ليس الذين يقدمون للمجتمع خدمات في الصحة والطب وغيرها. وإنما أولئك الذين يرومون الحصول على الكثير من المال دفعة بها وبغيرها من الوجوه غير الطبيعية " (ص304/ جـ2) إن رفض ابن الأزرق لهذا النمط من المعاش -باعتقادنا- يقوم على مسألتين:-

أ- إنه يشكل إهدارا للطاقة الإنسانية.

ب- إن جواهر الأشياء مختلفة، وإنها لا تتبدل، ومن العبث أن نجعل الحجر ذهباً..

13- في النشاط الاقتصادي كثيراً ما يلعب (الجاه/ الاسم) دوراً في تكوين الثروة، (لأن صاحبه مخدوم بالأعمال في جميع مطالبه، من ضروري أو حاجي أو كمالي لضرورة الاحتياج إليه، فيحصل له قيم تلك الأعمال من غير عوض... وهي لصاحب الجاه كثيرة، فتفيد الغني لأقرب وقت ويزداد مع الأيام يساراً وثروة،... أن نجد كثيراً من العلماء وأهل الدين إذا اشتهر حسن الظن بهم... أسرعت إليهم الثروة، لما يتحصل لهم من قيم الأعمال التي أعينوا بها، وهم قعود في منازلهم لا يبرحون منه) (ص306-307/ جـ2).

14- لما كان الجاه مفيداً للمال، وهو موزع في الناس حسب طبقاتهم، كان بذله من أعظم النعم وأجلّها، وبذله هنا من صاحبه إنما يكون عند يد عالية، الأمر الذي يجعل من يبتغيه أحياناً يضطر إلى الخضوع والملق، ما دام يعتقد أن السعادة هي في الحصول على المال بأية وسيلة كانت، بينما

يترفع آخرون عن مثل هذا السلوك مكتفياً بعمله وما يدره عليه من عائد حتى لو صار إلى الفقر والخصاصة (ص307/ جـ2).

15- إن قيمة بعض الخدمات من قضاء وفتيا وتدريس وإمامة وخطابة وأذان ونحو ذلك لا تساعد على تكوين الثروة وتفسير هذه الظاهرة عند ابن الأزرق يقوم على مسألتين:-

أ- انطلاقه من نظرية القيمة التي تقوم على أساس أن الكسب هو قيمة الأعمال الإنسانية. ومن إقراره تبعاً لذلك بأن الأعمال متفاوتة من حيث الحاجة إليها، ومن حيث مقدار العمل المبذول في إنتاجها، يجعل قيم الأعمال تختلف بعضها عن البعض الآخر، ولما كان أهل هذه الصنائع الدينية لا تظهر إليهم العامة لا سيما إذا كانوا على درجة لا بأس بها من التفقه بالدين.. وكذلك الأمر بالنسبة للفتيا والقضاء، فإن الحاجة إليهما ليست على وجه الاضطرار والعموم، لذلك فإن إمكانية الاستغناء عنهم قائمة، فتبقى رواتبهم جزءاً من مسؤولية الدولة بوصفها الناظر في مصالح الرعية، تحددها لهم على نسبة الحاجة إليهم، لا يساويهم بأهل الشوكة، ولا بذوي الصنائع الضرورية، وان كانت بضاعتهم اشرف من حيث الموضوع (ص310/ جـ2).

ب- أما من الزاوية الاجتماعية فابن الأزرق يرى أن القائمين بتلك الخدمات والأعمال لشرف بضاعتهم فهم أعزة على الخلق وعند أنفسهم فلا يخضعون لأهل الجاه، ولا يتذللون لأهل الدنيا، فيفقدون بذلك مصدراً من مصادر التمويل، ناهيك عن استغراقهم في عملهم هذا فكراً وبدناَ، لا يوفر الوقت الكافي للسعي العائد بإدرار الأرزاق، ولذلك لا تعظم ثروتهم غالباً. (ص313/ جـ2).

16- ينظر ابن الأزرق إلى الزراعة (الفلاحة) بمنظار عصره، فالفلاحة آنذاك كانت معاش المستضعفين وأهل العافية من البدو، وذلك بسبب:-

أ- سهولة تناولها لبساطتها واصلها في الطبيعة لذلك لا ينتحلها أهل الحضر في الغالب ولا المترفون. (ص313/ جـ2).

ب- إن منتحلها مخصوص بالهوان والمذلة، وذلك حين تستغرق العاملين فيها كلياً بحيث تصرفهم عن أمور الحياة الأخرى ومتطلباتها وفي مقدمتها الجهاد (ص314/ جـ2).

باعتقادنا إن نظرة ابن الأزرق إلى الزراعة بهذا الشكل، لا تجانب الصواب كثيراً، إن نظرة إلى اقتصادات البلدان المتخلفة في الوقت الحاضر- وهي كلها بلدان زراعية ومتخلفة حتى في زراعتها- نجدها تعاني من الجوع والحرمان والذل الذي فرضته عليها الدولة الصناعية، وكأن ابن الأزرق يطل على بلدان العالم الثالث وناديهم بضرورة تنويع اقتصاداتهم وعدم الاقتصار على الزراعة، وإنما لابد من صنائع تقوم عليها وتخدمها وتوفر حاجات أخرى للمجتمع تعزز وجوده الحضاري.

17- تعد التجارة عند ابن الأزرق شكلاً من أشكال النشاط الاقتصادي فهي محاولة التكسب لتنمية المال في الشراء بالرخص والبيع بالغلاء. إن تحقيق الربح في التجارة- كما يتصوره ابن الأزرق- يكون عن طريق صيغة التداول الآتية:-

نقد ← سلعة ← نقد

وان تحقيق صيغة التداول هذه يكون إما عن طريق (حوالة الأسواق) أي التغيرات في عوامل العرض والطلب، وللاحتكار هنا اثر بارز في تكوين الربح التجاري، أو عن طرق التجارة الخارجية.

والاحتكار كما يراه ابن الأزرق على نوعين:

الأول: ما لا يضر فيه. وهو جائز ما دام لا يضر بالناس (وهو هنا يتفق مع نظرة القاضي عبد الجبار إلى الاحتكار كما رأينا في الفصل الثالث).

وهو ادخار الأقوات في الرخاء لوقت الشدة، وحين لا يكون القصد منه التحكم في العرض لرفع السعر، وحين يكثر الجالب (العرض) ولم يشتر كله فاحتكاره مستحب. (ص315/ جـ2)، وهذا يتفق مع ما هو متعارف عليه حالياً في الخزين الإستراتيجي للمواد الأساسية.

الثاني: فهو ما يضر فيه. وهو ممنوع، لا سيما حين يكون القصد منه سحب المعروض من السوق لا سيما السلع الغذائية حتى تقل فيرتفع سعرها. (ص316/ جـ2).

أما الشكل الثاني لتحقيق الربح التجاري، فهو التجارة الخارجية، إن صيغة التداول آنفة الذكر تبقى كما هي، لكن هذه المرة على الصعيد الدولي، الذي ينبغي مراعاة الظروف الآتية أثناء ممارسة العمل التجاري في إطاره:

أ- مراعاة سعة حجم السوق فينقل (ما تعم الحاجة إليه من الغني والفقير والسلطان والسوقة) ليضمن تصريف السلع المتاجر بها" (ولا كذلك ما يخص حاجة البعض إليه، لتعذر الشراء على ذلك البعض، وحينئذ فيكسد سوق المنقول وتفسد أرباحه" (ص318/جـ2).

ب- مراعاة السعر وذلك بنقل (ما هو وسط في صنفه، فإن الغالي من كل السلع إنما هو يختص به أهل الثروة وحاشية الدولة، وهم الأقل، بخلاف الوسط، فإن الناس في الحاجة إليه أسوة" (ص319/ جـ2).

ج- مراعاة الموقع، وهو خاص بالربح العظيم، ذلك أن نقل السلع إلى البلدان البعيدة المسافة، غير آمنة الطريق، يوفر فرصة اكبر للتاجر للتمتع بحرية البيع بأعلى الأسعار، لعدم وجود المنافسين، فيصبح التاجر في وضع (الاحتكار التام). في حين أن البلدان القريبة والآمنة طرقها، لا تساعد على تحقيق مثل هذا الوضع لكثرة العرض وكثرة المنافسة، الأمر الذي يؤدي إلى رخص ألاثمان (ص319/ جـ2).

18- للأسعار اثر مهم في التأثير على طبيعة النشاط الاقتصادي، ولا تغيب وظيفة السعر- بوصفه عاملاً منظماً للنشاط الاقتصادي عن بال ابن الأزرق، إن انخفاض الأسعار (رخصها) الدائم يضر بالمنتجين، فما دام الكسب يكون بالصنائع والتجارة، فإن دوام رخص الأسعار (أي عملية انخفاضها المستمر) في المتجور لم تحصل فيه حوالة سوق (فيفسد الربح بطول تلك المدة، لانخفاض مستوى السعر عن الكلفة) فيكسد سوق ذلك الصنف، وتسوء أحوال المنتجين، ولا أدل على هذه الحالة من وضع الإنتاج الزراعي، فإنه إذا أستديم رخصه تفسد أحوال المنتجين الزراعيين لقلة ربحهم فيه، ويصيرون إلى الفقر والخصاصة، الأمر الذي يؤدي إلى قلة الجباية من هذا القطاع، لا سيما إذا كانت هذه الجباية (عيناً) تعطى رواتب للجند.

وكذلك الحال بالنسبة للغلاء الدائم. (عملية ارتفاع الأسعار الدائمة) إذ يقل الطلب في هذه الحالة على المنتجات لا سيما الزراعية منها، فتقل المبيعات وتقل الأرباح نتيجة لذلك، فيكسد الإنتاج، فلابد من اعتماد معدل متوسط للسعر ينسجم والقدرات الشرائية للمواطنين الأمر الذي يؤدي إلى سرعة حوالة الأسواق. (تصفية السوق). أي سرعة إنجاز المعاملات الاقتصادية في إطار مستوى توازني معقول بين العرض والطلب، "فالمعاش إنما هو في التوسط من ذلك وسرعة حوالة الأسواق" (ص319-320/ جـ2).

19- لما كانت التجارة نشاطاً اقتصادياً مهماً، يرى ابن الأزرق أن العاملين فيها صنفان المفروض أنهما يستمدان أهميتهما من أهمية هذا القطاع. الصنف الأول المنتفع بها، والثاني الذي ينبغي له تركها، والصنف الأول له أحد أمرين أو كلاهما، (الكفاية والجاه)، والصنف الثاني من فقد الأمرين.

يقول ابن الأزرق بصدد حديثه على الحفاظ على التجارة وتطويرها: لابد فيها من حصول المال بأيدي الباعة في شراء البضائع وبيعها وتعاطي أثمانها، ولما كان أهل الإنصاف قلة، فسيكون الغش والمطل المجحف بالربح المتمثل في إنكار معاملة أو دين أو حق مما يؤدي إلى فقدان الكثير من رأس المال، لا سيما إذ لم تكتب مثل تلك المعاملات، ناهيك عن سطحية كثير من الحكام باعتمادهم في الحكم على الظاهر... الأمر الذي يولد للتاجر صعوبات جمة، من جراء هذا الوضع، فلا يكاد يحصل في مثل هذه الحالة على الربح القليل إلا بمشقة عظيمة، وإلا فيتلاشى رأس المال، لذلك لابد للتاجر من أن يتسلح بأدوات مواجهة مثل هكذا واقع، كالجرأة على الخصومة، والبصر في الحساب، والإقدام على الحكام لينتصف لحقه، أو لابد أن يكون به من الجاه ما يعتضد به ليوقع له الهيبة عند الباعة، ويحمل الحكام على إنصافه، وان فقد الأمرين، عرض بماله للذهاب وصيره مأكله للباعة. (ص320-321 جـ2).

20- كذلك فإن خلق التجار نازلة على خلق الرؤساء، وبعيدة عن المروءة، ذلك لأن التاجر لابد له في ممارسة العمل التجاري من مواجهة خصائصها بوصفها حرفة، ومنها نقص المروءة، والمغالبة والمضايقة وممارسة الخصومات، وغيرها من الصفات التي تشكل البناء النفسي لمحترفيها.

يستثني ابن الأزرق من ذلك التاجر المدرع بالجاه، وهو صنف نادر لأنه يمتلك رأس المال الكافي لممارسة العمل التجاري بعيداً عن الاتصال بالدولة، وبما يحقق له الظهور والشهرة، واحترام الحكام والإنصاف له براً به وحفاية، فيبتعد عن ذلك الخلق ويرسخ مروءةً، إلا ما يسري من آثار تلك الأفعال من وراء حجاب بسبب وكلائه، وهو قليل نادر. (ص322-321/ جـ2).

21- تحتاج الصناعة إلى منهج، هكذا يتصور ابن الأزرق الأمر، شأنه شأن الفكر الإسلامي عامة.

لقد نظر الفكر الإسلامي إلى الصناعة بوصفها ملكة فكرية وعملية (يقتدر بها على استعمال موضوعات ما، لنحو غرض من الأغراض، صادراً عن البصيرة بحسب الإمكان، والمراد بالموضوعات، الألآت ليتصرف بها سواء كانت خارجية كما في الخياطة، أم ذهنية كما في الاستدلال)[9] لذلك لابد للصناعة من المعلمين الذين ملكوا خبراتها المختلفة، للأسباب الآتية:-

أ- إن العملي فيها هو حسي (مادي) محسوس. لذلك فالممارسة هنا ضرورية، وهي أجدى وأسرع نفعاً "بوجود المعلم الذي هو أكثر استيعاباً لها وأتم فائدة.

ب- إن المَلَكَة صفة راسخة بتكرار الفعل، والفعل بالمعاينة يكون أكمل، والملكة الحاصلة عن المعانية (المشاهدة) أكمل.

ج- إن جودة التعليم وكمال ملكة المعلم تجعل التعليم أكثر فائدة وجدوى، وبالتالي يجعل المتعلم أكثر انتفاعاً وخبرة وملكة (ص322-323/ جـ2).

إذاً، فالصناعة، سواء كانت ذهنية أو مادية، هي في النهاية تعد شكلاً من أشكال النشاط الاقتصادي، تحتاج إلى خبرات فنية متراكمة تتطور بالممارسة في ضوء منهج تعلمي صناعي يتقدم باستمرار.

أليس هذا أحد مطالب التكنولوجيا وضروراتها؟!

22- إن هذا المنهج في بناء الصناعة يسهم في رسوخها في البلاد، هكذا هو الأمر عند ابن الأزرق، إن رسوخ الصنائع في البلاد إنما يكون برسوخ الحضارة على الدول الطويلة الأمد، لأن الصنائع تكمل بكمال العمران الحضري وكثرته، لأن استيفاء متطلبات التمدن يجعل المجتمع يتجاوز إنتاج الضروري إلى الكمالي والحاجي، وعندها تأخذ الصناعة منحاً

تطورياً جديداً تلبي حاجات التمدن كافة، يزيدها تطوراً واكتمالاً عامل الزمن الذي يرسخها بكثرة التكرار الطويل الأمد وذلك أيضاً بفعل تراكم الخبرات على مدى الزمن.

ولهذا نجد الأمصار المستحدثة العمران لم يستحكم فيها رسوخ، لقصر المدة الزمنية التي لم توفر بعد تراكم الخبرات. (ص323-324/ جـ2).

23- إن الصنائع المادية ضربان بسيط يختص بالضروريات، ومركب يراد للكماليات، ولكل منهما خصائص ومتطلبات.

يمتاز نمط الصنائع البسيط بالآتي:-

أ- تقدمه بالطبع في التعليم لبساطته، ولتوفر الدواعي على نقله (أي تحويله من حال إلى أخرى على مستوى الكم أو الكيف)، لاختصاصه بالضروري من أمور المعاش.

ب- نقص تعليمه لذلك إلا أن يكتمل باستخراج مركباته من القوة إلى الفعل، بالاستنباط الفكري على التدريج. (رؤية ارسطية).

ج- حصوله في أزمان وأجيال، لا دفعة واحدة، لازماً بالقوة، لا يخرج إلى الفعل إلا كذلك، لا سيما في الأمور الصناعية إذ لابد لها من الزمان. (ص324-325/ جـ2).

هنا، لا يزال ابن الأزرق يناقش (منهج الصناعة) العام الذهني والمادي معتمداً المنهج الأرسطي في تقسيمه للموجود إلى موجود بالقوة وموجود بالفعل، فالبذرة شجرة موجودة بالقوة، وإذا نبتت صارت شجرة بالفعل، إن الموجود بالفعل يتسلسل كما تتسلسل المواد والصور، بحيث أن ما هو موجود بالفعل قد يكون موجوداً بالقوة لشيء آخر كالبذرة بالنسبة للشجرة، ثم أن القوة قد تكون فعلية أو انفعالية، إن القوة الفعلية للشيء هي قدرته على إحداث تغيير في شيء آخر أو في نفسه من حيث هو موضوع لفعله كالرجل يشفي نفسه فهو طبيب نفسه، أما القوة الانفعالية فهي قدرة

الشيء المنفعل على الانتقال من حال إلى آخر بتأثير موجود آخر، أو بتأثيره هو في نفسه، من حيث هو فاعل في نفسه، فهي إذن استعداد[10] كما هو الحال في الصنائع البسيطة. إن الصنائع البسيطة عند ابن الأزرق هي موجود بالقوة، في الأمصار الصغيرة، وإن نمو الحضارة ورسوخها في الزمن وما يرافقها من تزايد في الترف يخرج الصنائع من القوة إلى الفعل.

24- "إن الصنائع إنما تستجد وتكثر إذا كثر طالبها" (ص325/ جـ2). هذه نظرية في الصناعة عند ابن الأزرق وتفسيرها كالآتي:-

أ- إذا زاد الطلب على الصناعة زاد عدد الداخلين إليها، فيجتهدوا في تعلمها، فيزيد الإنفاق عليها، أما إذا قل الطلب عليها، رغب المنتجون عن تعليمها، وكثر الخارجون منها، وقل الإنفاق عليها فتكسد، وبعبارة ابن الأزرق "أنها إذا طلبت توجه إليها ألنفاق، واجتهد الناس في تعلمها ابتغاء المعاش بها، وإذا لم تطلب كسد سوقها، ورغب عن تعلمها، فاختصت بالترك والإهمال" (ص325/ جـ2).

ب- إن جودة الصنائع هي مطلب أساسي للدولة بوصفها السوق الأعظم لنفاق كل شيء، هنا ينسجم ابن الأزرق مع ابن خلدون في النظر إلى المكانة المهمة التي يحتلها الطلب الحكومي في خلق الرواج الاقتصادي عن طريق تحريك طلب واسع نحو مختلف السلع والخدمات[11] الأمر الذي يؤدي إلى زيادة عرضها، وبعبارة ابن الأزرق: "إذن الإجادة فيها- أي في الصنائع- إنما تطلبها الدولة التي هي السوق الأعظم لنفاق كل شيء، فإذا نفقت فيها، حظي صاحبها بجدوى الاشتغال بها، والسوقة وإن طلبوها، فبدون طلب

الدولة بكثير، وحينئذ فإذا لم تكن هناك دولــة طالبــة فــلا وجــود للصنائع على كمال" (ص325-326/ جـ2).

25- لما كانت الصناعة تستجاد وتكثر إذا كثر الطلب عليها، فهــي بالتأكيــد تكسد وتضمحل إذا قل الطلب عليها، وكثرة الطلب عنــد ابــن الأزرق يتمثل في كثرة عدد السكان، فإذا قاربت البلدان على الخراب ونقص عدد سكانها لأي سبب طبيعي أو بسبب الحروب والأمراض وما إلى ذلــك. ضعفت أحوالها وأخذت في الهرم، فيتناقص فيها الترف، ويقتصر الطلب فيها على الضروري الأمر الذي يؤدي إلى (نقل) الصناعة إلى بلد آخر، فيكثر عدد الخارجين منها- أي من الصناعة- لتعــذر المعــاش بهــا، فتضمحل في النهاية، (326/ جـ2).

26- إن الصنائع هي قرينة الحضارة، لذلك فهي لا تظهر مع البداوة، في كل المجتمعات الإنسانية، لاختلاف تكوين الوجود الحــضاري، الحــضري والبدوي، من حيث أن الوجود الحضاري الحضري، هو وجود متحــرك ونام ومتسع، وحاجاته أيضاً متحركة ونامية ومتعــددة، علــى خــلاف الوجود البدوي، الذي يتسم بالسكونية والبساطة. وهذا ما عانتــه بعــض المجتمعات الإسلامية منذ أن بدأت تتطور في سلم الحضارة، فــالمجتمع العربي، على سبيل المثال، تأخر ظهور الصنائع فيه لحين أن توغل في الحضارة ونمت حاجاته وتعددت واتسعت، وهو ما قصده ابــن الأزرق عندما قال: (أن العرب ابعد الناس عن الصنائع) (ص326/ جـ2) لأنهم أعرق في البداوة، فهو يتحدث عن البنية البدوية في المجتمــع العربــي، والدليل على ذلك أنه يقر بقدرة البنية الحضرية للمجتمع العربــي علــى إنجاز الصنائع في إطار حضارة امتدت منذ عهد عاد وثمود والعمالقــة وتبّع في اليمن والبحرين والحجاز والجزيرة، فقد تمكنوا مــن تخطــيط

المدن والأمصار، وبلغوا المبالغ من الحضارة والترف، فطال أمد الملك والحضارة فيها، ورسخت الصناعة، فلم تبل ببلاء الدولة فبقيت مستجدة، واختصت بذلك كصناعة الوشي والنصب وما يستجاد من حوك الثياب والحرير.0ص328/ جـ2).

27- إن الصناعة تقود إلى التخصص، فمن حصلت له ملكة في صناعة لا يجيد ملكة في أخرى، كالخياط إذا أجاد ملكة الخياطة، ورسخت في نفسه، فلا يجيد من بعدها، ملكة التجارة أو البناء، إلا أن تكون الأولى لم تستحكم بعد، ولم ترسخ صنعتها.

والسبب في ذلك كما يراه ابن الأزرق هو أن (الملكات) هي صفات وألوان للنفوس، فلا تزدحم (تتراكم) دفعة واحدة، وإن الاستعداد الفطري هو أسهل لقبول الملكات وأحسن استعداداً لحصولها، وكلما تلونت النفس بالملكة. دخلت دائرة الخبرة، وخرجت من دائرة الفطرة، فكان قبولها لملكة أخرى اضعف، غير أن هذا لا يعني استحالة بين ملكتين أو أكثر وان كان عسيراً (ص329/ جـ2).

28- الصناعة في العمران الحضري ضربان كذلك:-

الأول: ما هو ضروري وغير شريف بالموضوع، كالفلاحة والبناء والخياطة والتجارة والحياكة. (إنتاج السلع).

الثاني: ما هو ضروري وشريف بالموضوع، مثل صناعة التوليد والطب والكتابة، (إنتاج الخدمات).

هنا يكثف ابن الأزرق رؤيته للنشاط الاقتصادي في العمران الحضري، من حيث هو عملية إنتاج السلع والخدمات، حيث يفرق بين عملية إنتاج القيم المادية (خلق المنافع أو زيادتها) في القطاعات الإنتاجية مباشرة كالقطاع الصناعي والزراعي، وبين استهلاك هذه القيم (الخدمات) وتوزيعها، التي على الرغم من

أهميتها الاقتصادية فهي لا تنتج قيماً مادية، وان أهميتها إنما تكمن في أهمية الحاجة إليها، وأهمية الموضوع التي تعالجه، ولذلك كانت صناعة التوليد والطب والكتابة من الصنائع الضرورية شريفة الموضوع، لان موضوعها هو الإنسان والعقل، فصناعة التوليد هي المعروفة باستخراج المولود الآدمي من بطن أمه ثم ما يصلحه بعد الخروج وموضوعها المولود وأمه، ثم تأتي صناعة الطب لتهتم بحفظ صحة الإنسان ودفع المرض عنه وموضوعه بدن الإنسان ونفسه، وهي ضرورية في الحواضر لكثرة الأكل وفقد الرياضة وتعفن الهواء، التي لا توجد في البادية، لهذا يقل وجود مثل هذه الصناعة. ثم الكتابة وهي رسوم وأشكال حرفية حافظة على الإنسان حاجته ومبلغة ضمائر النفس إلى البعيد الغالب، ومخلدة نتائج الأفكار والعلوم في الصحف، ورافعة الوجود للمعاني، وشرفها ظاهر من هذه الوجوه (ص331-332/ جـ2).

29- أما غير الضروري من الصنائع فهو أيضاً على ضربين:

الأول: ما تدعو إليه عوائد الترف القاصر عن مجاوزة الحد فيه مانعاً في استجادة ما هو كمالي، حتى تكون فائدة المشتغل به أنفع من فائدة ما هو ضروري، كالدهان والصفار والطباخ ومعلم الغناء والرقص وقرع الطبول وشبه ذلك. (ص332/ جـ2). وبذلك يشير ابن الأزرق إلى الخدمات الإنتاجية بوصفها شكلاً ضرورياً من الصنائع.

الثاني: ما يدعو إليه الترف الخارج عن الحد الذي تعداه استبحار العمران، كما يصدر عن أهل مصر في تعليم الطيور والخيل والأعمال البهلوانية، والسير على الخيوط (السيرك)، ورفع الأثقال (ص333/ جـ2). مشيراً بذلك إلى الخدمات غير الإنتاجية. وبذلك يكون ابن الأزرق منسجماً مع معطيات مدرسة الاقتصاد

الإسلامي التي ميزت بين الخدمات الإنتاجيــة والخــدمات غيــر الإنتاجية، كما جسدها ابن خلدون والمقريزي بالتحديد.

30- إن الصنائع تكسب صاحبها عقلاً، ولا سيما الكتابة والحساب، ويفسر ابن الأزرق هذه القضية مستنداً إلى المنطق الأرسطي في تسلسل الوجود إلى وجود بالقوة ووجود بالفعل، أن خروج النفس الناطقة للإنسان من القــوة إلى الفعل إنما يكون بتجدد العلوم والادراكات مــن المحــسوسات أولاً، بعدئذ تكتسب القوة النظرية إلى أن تصير إدراكا بالفعل وعقــلاً محــضاً وهو كمال وجودها وجسدها، لذلك فإنا نجد أن كل نوع من العلم والنظر يفيدها عقلاً فريداً وتأسيسا على ذلك فإن الصنائع يحصل عنهــا وعــن ملكتها قانون علمي مستفاد من تلك الملكة، فيزيد عقلاً لا محالة.

إنها نظرية في المعرفة، وبالتحديد في تصاعد المعرفة من القوة -حيث تكون المعرفة عندئذ انعكاساً للمادة، (لما هو محسوس)- إلى الفعل حيث تصبح المعرفــة إدراكا للواقع وعقلاً محضاً فتتحول النفس الناطقة من مرحلة الــوعي الــذي هــو إحساس بالواقع إلى مرحلة الإدراك الذي هو القدرة على إعادة تركيب الواقع وفــق المفاهيم والتصورات المعنية، وهي أعلى مراحل التفكير.

إن الاقتصاد عند ابن الأزرق ليس عملية معاش فقط، وإنما هو عملية معرفية كذلك، إنه احد مشاغل العقل في تحويل ونقل الواقع من البداوة إلى الحضارة.

وأظن أنها لمّا تزل كذلك في يومنا هذا...

4-3: السياسة الاقتصادية

السياسة الاقتصادية -كما هو معروف- هي الإجراءات والأساليب التي تتخذها الدولة لتدبير شؤون المجتمع الاقتصادية (السياسة الاقتــصادية الكليــة)، أو هــي الإجراءات والأساليب التي يتخذها الأفراد والأسر وصانعو القرار الاقتصادية فــي تدبير شؤونهم الاقتصادية (السياسة الاقتصادية الجزئية). وكثيراً ما تتوقف السياسية

الاقتصادية الكلية على أسس السياسة الاقتصادية الجزئية، كما أن لطبيعة التفاعل بين السياستين الأثر البالغ في تدبير شؤون الحضارة[12]. وتأخذ الأسس العقدية مكانة مهمة في تحديد طبيعة السياستين وفاعليتهما، إن العمق العقدي (الإيماني/ الأخلاقي) يشكل لحمة مهمة في نسيج السياسية الاقتصادية الإسلامية الكلية والجزئية، وهو احد مصادر تفردها وكفاءتها، ذلك إن التحرك في إطار هذا العمق العقدي يضمن تحقيق التوازن الفعال بين أمور المعاش والمعاد، قطبي حركة الاقتصاد الإسلامي، لذلك رأى ابن الأزرق في مقدمة دراسته لسياسة المعيشة/ السياسة الاقتصادية، ضرورة الاهتمام بهذا العمل من خلال مسألتين حاسمتين فيه هما (التقوى وحسن الخلق)، إذا "برعاية هاتين الخصلتين صلاح المعاش والمعاد" (ص 379/ج2).

أما على الصعيد العملي فإن السياسة الاقتصادية عند ابن الأزرق تقوم على ثلاثة أسس هي:

أولاً:- فرضية العمل

ينطلق ابن الأزرق في تصوره للسياسة الاقتصادية من أن "الاكتساب للمعاش مطلوب شرعاً "ما لم يمنع منه مانع، كما أن تركه مع القدرة علية مذموم لذلك أو مفضول" (ص 398/ج2).

ثانياً:- فرضية التقسيم الاجتماعي للعمل

فابن الأزرق شأنه شأن المفكرين المسلمين يرى أن "القيام بأمهات الصنائع الضرورية فرض على الكفاية، كما قرره غير واحد، كالفلاح والخياط والتجارة والحياكة، حتى الحجامة، مما تدعو إليه الضرورة" (ص 398/ج2).

فتقسيم العمل الاجتماعي على هذا الأساس هو:-

1- إيمان عملي.

2- تحقيق للاكتفاء الذاتي، إذ به يسقط الطلب عن المسلمين ليدخل في قول الرسول ﷺ" الله في عون العبد ما دام العبد في عون أخيه"، وعندئذ يلغي الفارق بينه وبين التلبس بالعبادة المحضة كالصلاة ونحوها (ص 399/ج2).

ثالثاً:- السببية

لا يخرج ابن الأزرق في هذه عن معطيات علم التوحيد/ علم أصول الدين، في فهم السببية، فهو يرى (أن المعايش المبتغى بها طلب الرزق من جملة الأسباب الموضوع عليها ترتيب الوجود، والأسباب من حيث هي أسباب، لا أثر لها بنفسها في مسبباتها ولا هي مولدة لها، وإنما الأثر في الحقيقة لفاعل كل شيء، وهو الله تعالى لما نبه عليه في قوله تعالى: ﴿ أَفَرَءَيْتُم مَّا تُمْنُونَ ۝٥٨ ءَأَنتُمْ تَخْلُقُونَهُۥٓ أَمْ نَحْنُ ٱلْخَٰلِقُونَ ﴾ الواقعة: ٥٨ – ٥٩ قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ أَفَرَءَيْتُم مَّا تَحْرُثُونَ ۝٦٣ ءَأَنتُمْ تَزْرَعُونَهُۥٓ أَمْ نَحْنُ ٱلزَّٰرِعُونَ ﴾ الواقعة: ٦٣ - ٦٤ فالإمناء والحرث سبب يكتسبه الإنسان، وما ينشأ عنهما فالله خالقه ومبدعه (ص399/ج2).

ذلك إن السببية كما وردت في طروحات المتكلمين الأشاعرة خاصة، إنما هي علاقة اقتران بين الحوادث، وليست علاقة ضرورية، والفعل الناتج هو فعل الله الصادر عن إرادة حرة، وما الاطراد الذي نلاحظه في الطبيعة ألا هو عبارة عن (عادة)، عادتنا نحن في توقع حدوث الاحتراق كلما مست النار الحطب، وهي فكرة كان قد قال بها الباقلاني والغزالي وأبو بكر بن العربي(13). تعني عملية ترتيب الوجود والأسباب على الصعيد الاقتصادي- كما تصورها ابن الأزرق- أن يكون هناك تاجر، وان يكون هناك صانع، وان يكون هناك حائك ... ومن ترتيب الوجود أن يكون هناك محتاج إلى التاجر، ومحتاج إلى الصانع، ومحتاج إلى الحائك. ولما كان لابد من الاكتساب في المعاش إلا بالعمل، فالعمل إذاً هو سبب المعاش والمكاسب وفي كل النشاط الاقتصادي الذي ينجزه الإنسان بالعمل، إنما يتم تحت

مظلة الإيمان بان الله هو الرزاق ذو القوة المتين، الأمر الذي يجعل (التوكل) عملية تقوم على أسس إيمانية فاعلة، وليس عملية انكفاء ضد الحياة والعمل والفاعلية.

فالانكسار أو الصعود الاقتصادي بكل ما يمثله من خسارة وربح وكساد ورواج، إنما يحدثان رغم (العمل) ورغم الإنتاج، وليس القصد من ذلك أن يتخلى العامل عن عمله. والمنتج عن إنتاجه، وإنما يظل العمل فرضاً إلهياً من فروض العقيدة الإسلامية، والمقصود هو أن يظل الإنسان ثابتاً صابراً في ظل هذه الانكسارات وما تمثله من عوارض، (فذلك هو الدليل على أن قلبه متعلق بمسبب الأسباب، وهذا أعلى مراحل التوكل) (ص 400/ج2) فالمسألة هنا مسألة إيمانية قبل كل شيء، أما على الصعيد العملي فتبقى ممارسات الإنسان الاقتصادية وتدبيره الاقتصادي عاملاً في اختياره الاقتصادي الخاص والعام.

ومن هنا تبدأ السياسة الاقتصادية فعلها عند الأزرق وعلى النحو الآتي:-

أولا:- في كليات ما تدبر به المعيشة من جانب الوجود:

إن عملية بناء السياسة الاقتصادية الرشيدة عند ابن الأزرق تقوم على ما يأتي:-

1- اختيار وتحديد سن العمل المناسب والفاعل، وهو عنده سن الشبيبة والاكتهال.

فالإنسان كما يراه ابن الأزرق أربع أحوال: "الصبا والشبيبة، والاكتهال والشيخوخة، فالصبا والشيخوخة ما نعان من ذلك لفساد الأعضاء، وضعف القوى، لاسيما العقل والتجربة" (ص 400/ج2) لذلك فان السن المناسبة للعمل هي سن الشبيبة والاكتهال وهي التي بين العشرين والستين (ص 400/ج2).

2- اختيار وتحديد ساعات العمل، وذلك في التوسيط بين طرفي الإفراط والتفريط، وذلك لسببين:

أ- كي لا يقطع الإنسان عمره في جميع ما يصل إلى اللذات التي يشاركه فيها الحمار والخنزير أو يستعبده خوف الحاجة فيحرص على جمع المال بلا راحة، خوف الفقر، وقد قيل:

ومن ينفق الساعات في جمع ماله مخافة فقر فالذي يفعل الفقر

ب- لئلا يهمل التكسب اتكالاً على الحظ وإيثارا لدواعي الطباع من غير مادة كافية، فيضيع الحزم، ويعجز عن غاية ما اختاره، وقصد إليه، إذ لا قدرة على ذلك إلا بالمال (ص401/ج2).

3- المعرفة العملية اللازمة للكسب، بمزيد من الفطنة وجودة الفكر والروية، فهي أساس الابتكار والتجديد، ففي (خدمة السلطان والصنائع اللطيفة أشياء يمكن الفهم أن يخترع منها في بلد دون بلد ووقت دون وقت مكسباً يخالف العامة إن ساعده البخت) (ص402/ج2).

4- اختيار وتحديد أسلوب السعي (العمل) الذي ينبغي أن يكون كفوءاً وسالماً من الضر وكثرة التعب، حتى وان كان الربح اقل. وعند تطبيق هذا المبدأ في العمل التجاري، فابن الأزرق يرى أن يكون ذلك على النحو الآتي:

أ- تخير الأوقات التي تغلب فيها السلامة والوسائل الجيدة والمراكب الكبيرة وغير القديمة وكاملة العدة والحاذقة النوتية. (الملاحين)

ب- تقليل مسافة الجري فيه ما أمكن.

5- الاقتصاد في الإنفاق بالتوسط بين رذيلتي السرف والتبذير، فقد تغري كثرة الأموال بالإنفاق بسرف، حتى ينفد ويفنى فيبقى صاحبه عائلاً مملقاً (ص402/ج2).

إن نتائج هذا التدبير ستكون حتماً منافع اجتماعية مهمة هي:

1- خدمة زمان الشيخوخة. أي ضمان المستقبل ضد العوز والحاجة.

2- إثبات مكارم الإخوان المحسنين لرد مكارمهم بحسن المكافأة.

3- إحراز هني العيش.

4- بناء العلاقات الاجتماعية على أسس أخلاقية عالية من التواضع والحرص والإنصاف.

5- إظهار الفاقة حين يضعف مال السلطان، لا سيما عند ذوي اليسار من خدمته، لأن في نقص أموال السلطان محنة لهم في المملكة. وفي هذا دعوة للحفاظ على رأس المال الخاص من المصادرة، وما يستتبعه من تدهور في النشاط الاقتصادي. (ص405/ج2)

ثانياً:- في أمهات ما تحفظ به من جانب العدم.

إذا كانت السياسة الاقتصادية ترشد وتوجه عملية البناء الاقتصادي،فإنها كذلك تنبه وتحذر من عوامل هدم هذا البناء التي يراها ابن الأزرق في الآتي:-

1- اجتناب مفرط الحرص الخارج عن حدود الإجمال في الطلب المحمود عقلاً ونقلاً، وهي شهوة الإفراط الاستهلاكي التي تؤدي إلى المتآلف والمعاطب (ص403/ج2).

2- اتقاء بخل النفقة في طلب اللذة والحمد والأجر والتي هي من مقاصد الساعين للدين والدنيا كي لا يفوت الإنسان في ترك النفقة تحصيل خيراتها الآجلة والعاجلة، فيفقد فائدة الانتفاع بالمال ويعود علية بالشقاء (ص403/ ج2).

3- اعتماد المعاملات النقدية الفورية، أي (الاحتراز من غرر المعاملة بالنسيئة باعتبار من يظن به عدم الوفاء (ص403/ ج2).

4- الابتعاد عن المباهاة وذلك بالتحفظ (من عاقبة التظاهر للناس بأقصى ما تبلغ إليه صورة الحال (ص404/ ج2).

5- "طلب السلامة من مخالطة السلطان" (ص404/ ج2) وفي هذا تأكيد على الاختيار الخاص فإن السلطان بما يملكه من قوة نفوذ يؤثر في طبيعة الاختيار الخاص، لا سيما الاقتصادي منه، إذا ما تعارضت مصالحه مع مصالح الرعية، وإذا كان نفوذه يجعل موافقته للاختيار الخاص سهلة، فانه يجعل مخالفته له أسهل.

يرى ابن الأزرق أن الغرض من هذه الإجراءات يكمن في الآتي:-

1- تنظيم المعاملات الاقتصادية بين الأصدقاء والمعارف، حرصاً على العلاقات الأخلاقية والاجتماعية من أن تمسها علاقات السوق بسوء (فقد قالوا لا تتم مبايعة بين صديقين، لأن من أحوال المبايعة استغلاء الثمن، واسترخاص المبتاع السلعة، وليس تحتمل الصداقة هذين). (ص406/ج2)

2- تنظيم الاستهلاك العائلي وذلك بعدم "مسامحة الأهل والولد الاسترسال في مطالبة الترف وعوائد البذخ، لما في ذلك من الفساد العائد على النفس والمال، أما المال فظاهر، وأما النفس فلما سبق أن الترف مفسد لها، مما يرسم فيها من ألوان الشر والسفسفة". (ص406/ج2)

3- تنظيم العلاقات الاجتماعية عند حدود معينة تفصل بوضوح بين السلوك الاجتماعي والاقتصادي الرشيد، وبين السلوك الاجتماعي والاقتصادي الرديء، تجنباً "للناس الشرار بقضاء حوائجهم وتوفية أغرضهم.. وحينئذ فلا بد من المحاجزة بينك وبينهم سياج الوقوف عند حد محدود" (ص406/ج2).

4- الاستثمار الأمثل للزمن، وعدم ضياعه في "غير ما يعود لمصلحة معــاش أو معاد، لان العمر قصير لا يتسع بخلق ما يضيع منه في غيــر شــيء" (ص407/ج2).

ثالثاً:- في مهمات دينية يعتبر منها حفظ المعاش من جانبي الوجود والعدم.

ليس العقل ومنجزه المعرفي (الاقتصادي) هــو المرجــع الوحيــد للــسياسة الاقتصادية الإسلامية، وإنما الدين يشكل هو الآخر مرجعاً مهماً فــي بنــاء هــذه السياسة وتعيين ضوابطها القيمية، الأخلاقية والعقلية. ويتركز البعد الديني في بنــاء السياسة الاقتصادية وحفظها من التفكك والانهيار، عند ابــن الأزرق فــي النقــاط الآتية.

أولا: العدل في المعاملات الاقتصادية ويتجلى ذلك في الابتعاد عــن أشــكال الظلم الاقتصادي الذي يتجسد في ما يكون ضرره عاماً يمس المجتمــع كله بالسوء وهما:

1- الاحتكار: وهو عدم البيع بسعر الوقت (سعر التوازن)، وإنما اعتماد التلاعب بالعرض وذلك بتقليله بغية رفع أسعار الــسلع المحتكــرة. مستنداً في ذلك إلى قول الرسول ﷺ: (من جلب طعاماً فباعه بسعر وقته، فكأنما تصدق به) (ص407/ج2).

2- ترويج النقود الزائفة، وما يشكله هذا الترويج من إهــدار لحقــوق الرعية وإشاعة الغدر في معاملاتهم النقدية، (ص408/ج2).

أو ما يخص ضرره المتعامل به (الضرر الخاص). أي هو كل سلوك ما لــو عومل به لشق عليه، لذلك ينبغي أن يستوي عنده درهمه ودرهم غيره، ويتجلى هذا الظلم في النقاط الآتية:

1- الثناء على السلعة بما لــيس فيهــا بإتبــاع أســاليب الكــذب والحلــف (ص410/ج2).

2- كتم عيوب المبيع خفيها وجليها إذ في هذا التعامل يتجسد الغش والابتعاد عن النصح الذي يأمر بها الإسلام. والقاعدة الإسلامية الاقتصادية هنا هي "ربح الآخرة خير من ربح الدنيا" فالعاقل هو من لا يستبدل الأدنى بما هو خير، إذ الخير كله في سلامة الدين (413-414/ج2).

3- تطفيف الكيل والميزان، ففي هذا السلوك سرقة حقوق الآخرين (ص414/ج2).

4- الخروج عن سعر الوقت كذباً وتلبيساً ويشير ابن الأزرق إلى سلوكين اقتصاديين يؤثران على توازن السوق هما:-

أ- **تلقي الركبان:** فهو عامل خطير في التأثير على عملية توازن السعر، وتحديد السعر ألتوازني، وهو عدم السماح للسلع بدخول السوق لتتفاعل مع عواملها المتعددة، عن طريق تلقيها وشرائها خارج حدود السوق السائد للحفاظ على مستوى منخفض من العرض ضماناً للبيع بأسعار أعلى.

ب- **النجش:** وهو أن يعطي الفرد في سلعة أكثر من ثمنها، وليس في نفسه شراؤها، ليقتدي به غيره، كما فسره الإمام مالك (ص416/ج2)، أو هو اغتنام الناجش غفلة صاحب المتاع، فيخفي عن البائع غلاء السعر، وعن المشتري تراجع الأسعار، وهو الظلم بعينه، كما عرفّه الغزالي (ص418/ج9).

ثانياً: الإحسان في المعاملة بإحراز ما يتكفل بنيل السعادة. إن البعد الاقتصادي للاحسان عند ابن الأزرق يتجسد في الآتي:-

1- اجتناب مغابنة المعامل بما لا يتغابن عادة وأن يبذل المشتري زيادة على الربح المعتاد رغبة وحاجة (ص419/ج2).

2- احتمال الغبن للمشتري إن كان فقيراُ، إحسانا إليـــه بالتـــساهل. ولا يكون ذلك مع الغنى لان المسألة عندئذ لا تعدو أن تكون أما تضيعاً للمال، أو غبناً للعقل بقبول الخديعة (420/ج2).

3- استيفاء الحق على مقتضى التخلق به وذلك:

أ- إما الاقتضاء بالسمح والمساهلة.

ب- أو إنظار المعسر بالحق. (ص421/ج2)

4- توفية الدَين (القرض) على وجه الإحسان. (ص421/ج2)

5- إقالة المستقيل. (ص422/ج2)

6- قصد معاملة الفقير بالنسيئة، ناوياً في الحال أن لا يطالبه، مـــا لـــم يظهر له ميسرة توسعه عليه. (ص423/ج2)

ثالثاً: شفقة التاجر على دينه، يحفظه من إيثار الدنيا عليه، اغتراراً بها. إن هذه الشفقة أو الحرص على الدين، إنمـــا هـــي عنـــد ابـــن الأزرق إجـــراء اقتصادي/ أخلاقي، يوجه العمل التجاري الإسلامي توجيها يضمن معـــه تحقيق الغاية المقصودة منه، على المستويين الفردي والاجتماعي:-

1- أن يدخل التاجر عمله بنية الاستعفاف في التجارة عن السؤال وكـــف الطمع عن الناس، التحقيق (دخل) يحقق له ولمن يعوله اكتفاء ذاتيـــاً. زيادة على إسهامه في سد حاجات المجتمع بقيامه بفـــرض كفايـــة، ونصح المسلمين، ومعاملتهم بالعدل والإحسان والأمـــر بـــالمعروف والنهي عن المنكر وشبه ذلك (ص424/ج2).

وفي هذا يزج ابن الأزرق القطاع التجاري في صميم عملية البناء الاجتماعي.

2- أن لا يمنعه سوق الدنيا عن سوق الآخرة (المساجد). إنما لابد مـــن التوفيق بين أمور المعاش والمعـــاد، والتـــوازن بـــين متطلباتهـــا. (ص425-426/ج2)

3- أن لا يكون شديد الحرص على السوق للتجـــارة، بـــان يكـــون أول الداخلين لها، وآخر الخارجين منها، (427/ج2) إذ في هذا الحرص تفريط بحقوق إنسانية واجتماعية ودينية أخرى.

4- أن لا يكتفي بتوقي الحرام، وإنما أن يحذر مثـــار الـــشبهة ونطـــاق الريبة، فلا يعامل من ينسب إليه ظلم أو خيانة أو ســـرقة أو ربـــا، وكذلك الأجناد والظلمة وأعوانهم كي لا يكون بالتعامل مـــع أولئـــك معيناً على الظلم. (ص428-429/ج2)

5- أن يكون رقيباً على جميع معاملاته مع كل واحد فهي عاملة استعداداً ليوم الحساب الأكبر، ورد المظالم إلى أهلها. (ص429/ج2)

إذاً السلوك الاقتصادي عامة والتجاري خاصة عند ابن الأزرق، إنما أساســـه العدل، صفة الصالحين، والإحسان وهو صفه المقربين، وان راعى مع ذلك وظائف الدين بالحرص والشفقة عليه كان من المقربين. (ص429/ج2)

مصادر الفصل الرابع

(*) أبو عبد الله بن الأزرق -بدائع السلك في طبائع الملك- تحقيق د. علي سامي النشار.

1- السخاوي الضوء اللامع 90/9. ذكره د. علي سامي النشار. في بدائع السلك- ص7.

2- ينظر د. علي سامي النشار -مقدمة كتاب بدائع السلك- ص7-16.

3- د. محمد عابد الجابري -العصبية والدولة- ص19-21.

4- د. محمد فتحي عثمان -من أصول الفكر السياسي الإسلامي ص62-68.

5- د. محمد احمد صقر وآخرون -دور الاقتصاد الإسلامي في إحداث نهضة معاصرة- ص23.

6- د. فاضل الحسب -الحسبة جهاز الرقابة في إدارة الاقتصاد الإسلامي- المجلة العربية للإدارة مجلد 8 العدد/ 1ص23.

7- لمزيد من التفاضل ينظر د. عوض فاضل إسماعيل الدليمي -النقود والبنوك- ص38 وما بعدها.

8- ابن خلدون - المقدمة. ص380.

ينظر د. فاضل الحسب -في الفكر الاقتصادي العربي الإسلامي- ص39

9- حاجي خليفة -كشف الظنون- ذكره الجابري في -العصبية والدولة- ص449.

10- محمد عابد الجابري -بنية العقل العربي- ص397- 398.

11- ابن خلدون - المصدر السابق ص403.

وكذلك ينظر د. فاضل الحسب - المصدر السابق ص62.

12- لمزيد من التفاصيل، انظر السياسة الاقتصادية الجزئية كيت هارتلي. وكلــم تيــسدل ترجمة د. عبد المنعم السيد علي- ص21 وما بعدها.

13- د. محمد عابد الجابري - المصدر السابق ص203.

الخاتمة

في هذه الرحلة الصعبة في ربوع علم التوحيد/ أصول الدين، التي أردنا من خلالها الكشف عن البعد العملي فيه لا سيما البعد الاقتصادي، أكثر الأبعاد الحضارية حيوية وتأثيراً في حركة النشاط الحضاري- واثبات فرضية البحث التي تنص على أن علم التوحيد/ أصول الدين، ليس لاهوتاً محضاً (جليل الكلام) وإنما في (دقيق الكلام) فيه علم اجتماعي فيه معالجات اقتصادية مهمة لم تنفصل عن التصور الإسلامي (لعقيدة التوحيد) وقيمتها العلمية والحضارية- مثلما يضم كذلك في معطياته إمكانية قيام فلسفة علوم إسلامية تعين على بناء العلوم الإسلامية المختلفة النظرية والتطبيقية، الاجتماعية والصرفة.

في ضوء هذا كله يمكننا تقرير النتائج آلاتية:

- إن علم أصول الدين لم يكن علماً يقوم على الدفاع عن العقائد الإسلامية كما ذهب المتقدمون من الباحثين فيه فقط -وان كانت هذه المهمة في مقدمة مهماته الحضارية- وإنما هو علم يضم بين ظهرانيه أصول بناء فلسفة علوم إسلامية، من خلال نظريته في العلم والمعرفة التي عكست قدرة العقل المسلم على تنزيل الوحي على الواقع في سياق حركته وتطوره ومتطلباته.
- إن من غايات العلم تنظيم أمور المعاش زيادة على ما يقوم به من تنظيم أمور المعاد كذلك.
- إن العلم لم يكن على وتيرة واحدة وإنما كانت وتائر نموه وتطوره منسجمة مع التطور الحضاري للمجتمعات الإسلامية وحسب متطلبان مراحل التطور هذه.
- وهو في كل مرحلة من مراحل نموه وتطوره تلك كان يعبر عن انتصار العقل المسلم في مواجهة التحديات التي واجهها، الداخلية منها والخارجية.

- لقد عبر العلم عن طبيعة العقل المسلم التركيبية القائمة على وحدة الإيمان والعلم والعمل. وفي ظل هذه الوحدة قامت الحضارة الإسلامية ثرية قوية معطاءة.
- قدم العلم العديد من، المقولات الاجتماعية/ الاقتصادية في ظل النسق العقدي الإسلامي، بما يعزز الرؤية الشمولية/ الكلية له في معالجة مسائل المجتمع والإنسان والحضارة.
- كانت مقولة (الملكية) في مقدمة تلك المقولات التي اهتم العلم في صياغتها فجاءت معبرة خير تعبير عن استيعاب قسم من علماء أصول الدين وفي مقدمتهم المعتزلة لقضية الاستخلاف وأثرها في صياغة المقولات الاجتماعية/ الاقتصادية. وقد برع القاضي عبد الجبار في صياغة هذه المقولة بما يعبر خير تعبير عن الموقف الاقتصادي الإسلامي في المنظور الكلامي لهذه المقولة وأبعادها الاجتماعية.
- كانت الفلسفة الاقتصادية حاضرة في الجهد العلمي الأصولي، كما تبين ذلك عند الجاحظ الذي عرفناه هنا اقتصادياً بارعاً، وقد جاءت هذه الفلسفة خلاصة للمواقف الإسلامية الاقتصادية في النظر إلى طبيعة النشاط الاقتصادي، سواء على مستوى الفرد أم على مستوى الدولة. ذلك الموقف الذي يقوم على وحدة متطلبات المعاش والمعاد إذ لا يصلح احدها إلا بصلاح الآخر. كما عبر عن ذلك الجاحظ في رسالته (المعاد والمعاش). وابن الأزرق في (بدائع السلك..).
- اهتم الجاحظ بالبيئة وأثرها الاقتصادي، كما تبين ذلك في كتابه (البلدان) فهي عنده مؤثر أساس في التكوين الاجتماعي والاقتصادي للبلدان في إطار حركة الزمن الصاعدة إلى أمام. واهتم بمكونات البيئة كالمياه والهواء والصحة والتلوث.. وآثارها المختلفة.

- فهم الجاحظ لطبيعة توزيع الموارد الطبيعية بوصفه شأناً إلهيـاً قـاده إلـى طرح تصور عقلاني سليم لطبيعة التكامل الاقتصادي على الصعيد الـدولي مادامت كفاية المجتمعات ليست مقصورة على البلد ذاته وإنما تمتـد إلـى البلدان الأخرى لذلك كان تقسيم العمل الدولي بقـدر مـا هـو ضـرورة اقتصادية، هو ضرورة عقلية كذلك إذ في التقسيم الدولي للعمل تتعدد العلوم والتجارب والمعارف وتختلف عن بعضها الأمر الذي يوفر للعقل الإنساني فرصة الإطلاع الأكثر، وإمكانيات الإبداع والتطور كذلك.
- لقد كانت الظواهر الاقتصادية مثار اهتمام الجاحظ، فراح يفسرها تفـسيراً عقلانياً فرأى أن النشاط الاقتصادي هو ثمرة آلية فعاليات اقتصادية متعددة، كالنقود، والأسعار، والسكان، وكمية النقود، وحجم الإنتاج، وبـين طبيعـة العلاقة بين كمية النقود وحجم السكان وأثر ذلك في النـشاط الاقتـصادي، وكذلك بين طبيعة العلاقة بين كمية النقود وحجم السكان من جهـة وبـين الأسعار والتكاليف وتأثير ذلك على طبيعة الطلب ومستوى المعيشة.
- وفي هذا المجال كان أبرز عطاء للجاحظ هو تأكيده على (عرض النقـد) وتأثيره في مستوى الأسعار، التي ظهرت في الفكر الاقتصادي الغربي في بدايات القرن الرابع عشر الميلادي على يد نيكولاس اوريزم ومـن بعـده جون لوك وهيوم.

ولقد امتد الاهتمام الاقتصادي عند الجاحظ إلى مسألة التجـارة، فنظـر إليهـا نظرة علمية من خلال أسس نظرية تفسر إلى حد ما طبيعة النشاط التجاري وتمكن العالمين فيه من ممارسة دورهم بوعي وتبصر. وقد كان كتابه (التبصر بالتجـارة) يعد رائداً في هذا الميدان، فقد تناول فيه الجاحظ مسألة التجارة مـن خـلال أربـع زوايا، الزاوية النظرية وقدم فيها نظريات وقوانين اقتصادية تعـين علـى وعـي العملية التجارية. وزاوية الموارد الاقتصادية فقدم جردا بعشرات السلع ذات الأهمية

الإستراتيجية في البناء الاقتصادي للدولة الإسلامية يومذاك وهي السلع الغذائية والصناعية والعسكرية كما تناول الموارد المعدنية وأهميتها في النشاط التجاري. أما زاوية أقاليم الإنتاج فقد رسم الجاحظ خريطة للجغرافية الاقتصادية مبينا فيها أقاليم الإنتاج الأساسية في الدولة الإسلامية. ليعكس صورة جيدة للتكامل الاقتصادي الإسلامي في ظل الدولة الإسلامية وقدرتها على توفير مستلزمات بناء وجودها والدفاع عنه. وكذلك شرح الأسلوب الإسلامي الذي ينبغي أن يكون عليه القائمون على العملية التجارية.

- ومن بين النتائج المهمة التي خرج منها البحث في الفكر الاقتصادي للجاحظ، هي إشارة الجاحظ الواعية (لتقسيم العمل) وذلك عندما أشار إلى عمليات صناعة السيف المتعددة.
- وجد البحث أن اختلاف علماء أصول الدين في مسألة الرزق يعود بالدرجة الأساس إلى اختلاف زاوية النظر إليه، فقد نظر إليه المعتزلة من زاوية الموارد الاقتصادية. وهي الموارد الطبيعية التي تحولت إلى منافع اجتماعية مقترنة بالعمل الإنساني، فكان حقا على المجتمع الحفاظ عليها وصيانتها وعدم الاعتداء عليها لأنها قد أصبحت حقوقا اجتماعية لا يكون التصرف بها إلا وفق ضوابط العقيدة المعززة للمنفعة الاجتماعية، في حين نظر الأشعرية إلى المسألة من زاوية الموارد الطبيعية فقط، لذلك لم يفرقوا بين الرزق الحلال والرزق الحرام مادامت المسألة عندهم مسالة اغتذاء البدن (الاستهلاك). وقد رأينا أن الفهم الاعتزالي لقضية الرزق هو الأدق والاشمل.
- كانت مقولة (السعر) من المقولات المهمة التي تناولها مبحث العدل عند علماء أصول الدين فاختلفت وجهات النظر كذلك في فهم السعر، وأهميته، فالمعتزلة وأتباعهم يرون السعر، شيئاً اجتماعياً. يرتفع وينخفض بفعل

عوامل طبيعية من الله تعالي لا شأن للإنسان بها كالكوارث الطبيعية والفيضانات وما إلى ذلك، أو بسبب عوامل اجتماعية تتعلق بالسياسة الاقتصادية للدولة، وطبيعة تدبيرها للأمور، زيادة على طبيعة الوضع الاجتماعي من حيث الزمان والمكان. وهي كلها أمور تجعل السعر يختلف من بلد، ومن زمن إلى آخر في نفس البلد.

- في حين نظر الاشعرية إلى السعر على انه شيء من الله. وهنا يسجل الباحث انتصاره للرأي الاعتزالي الذي يتفق ومنطق العقل والواقع الاقتصادي.
- ومن النتائج المهمة التي خرج بها البحث في إطار مقولة السعر، هي قدرة المعتزلة على التفريق بين مفهوم السعر، ومفهوم الثمن. فقد عبر القاضي عبد الجبار بهذه الحقيقة عن أهمية المصطلح أو المفهوم في صياغة الفكر ونظريته ومعبراً عن قدرة اللغة العربية على صياغة المفاهيم والتعريفات بدقة. بما يعبر عن مرونتها وقدرتها على النمو في إطار التطور العلمي والفكري.
- وجد البحث أن مفهوم الدولة بوصفها مؤسسة حضارية هو أجدى نفعاً في دراسة أهميتها الاقتصادية، ودورها في قيادة عملية (التحضر)، من مسألة الإمامة والخلافة. ذلك أن مفهوم الإمامة والخلافة أمسى لا يتفق وروح العصر، زيادة على ما يثيره من مشاكل فكرية يرى الباحث أن الإنسان العربي والمسلم هو في غنى عنها في زمن هو بحاجة إلى وحدة الصف الإسلامي.
- ولقد وجد مفهوم الدولة حضوراً عند عدد من علماء أصول الدين لا سيما ابن خلدون والمقريزي وابن الأزرق، ومن قبلهم عدد من الفقهاء، والفلاسفة كالماوردي وابن أبي الربيع والفارابي.. وغيرهم.

ولقد كان لحضوره ما يعزز الرؤية العلمية لمفهوم الدولة الإسلامية وقيمته العلمية.

- في ضوء هذا الموقف، وجد البحث أن الدولة بوصفها مؤسسة كانت عند ابن الأزرق تقوم على أركان مهمة، ولها مكانة مهمة في إدارة النشاط الاقتصادي، وكلما كان النشاط الاقتصادي متطوراً مستقراً نامياً كان بفعل الدولة بوصفها مؤسسة، وكلما كان العكس، كان ذلك بفعل غياب الدولة وحضور السلطان فرداً يمارس التأثير الاقتصادي وغيره بفعل نفوذه وسطوته المدعومة (بالعصبية).
- وجد البحث أيضا أن دور الدولة الاقتصادية كان أحد أبرز اهتمامات مدرسة الاقتصاد الإسلامي الكلاسيكية. التي يعد ابن خلدون والمقريزي وابن الأزرق ابرز أركانها الفكرية والعلمية.
- لقد نظر علماء أصول الدين إلى النشاط الاقتصادي من خلال رؤية منهجية عقلانية فهو يقوم على أساس تنظيم الكثير من الفعاليات الاقتصادية، كالسعر، والتجارة،والإنتاج، والسياسة الاقتصادية، والتكاليف، والفائض الاقتصادي (المال).. الخ وعلى هذا الأساس تحددت المفاهيم الاقتصادية عند ابن الأزرق، وتحددت رؤية للنشاط الاقتصادي كذلك من خلال ثلاثين مسالة اقتصادية فكرية وإجرائية ومنهجية. تناولت أهم الفعاليات الاقتصادية في المجتمع. مثل العمل والسكان، والأنشطة الإنتاجية والخدمية، والتجارة، والأسعار، والصناعة على الصعيد المنهجي والعلمي.
- لقد وجد البحث أن ابن الأزرق. في معرض اهتمامه بالصناعة. قد أشار إلى نظرية مهمة في الصناعة مفادها أن (الصنائع تستجاد، وتكثر إذا كثر طالبها) وقد وجدها البحث نظرية يمكن أن تفسر بها أسباب الدخول إلى الصناعة والخروج منها من منظور الطلب وأهميته في النشاط الاقتصادي.

- وجد البحث زيادة اهتمام مدرسة الاقتصاد الإسلامي بقضية الإنفاق الحكومي وما يلعبه الطلب الحكومي من أهمية في خلق الرواج الاقتصادي عن طريق تحريك طلب واسع نحو مختلف السلع والخدمات.
- لقد قاد اهتمام ابن الأزرق بالصناعة منهجا وعملا إلى التأكيد على أهمية (التخصص) فيها بوصفه سببا لتقدمها، ونتيجة له أيضاً.
- إذا كان النشاط الاقتصادي يقوم على منهج، فلا بد إذاً من سياسة اقتصادية تراعي هذا المنهج في إدارتها للنشاط الاقتصادي سواء على الصعيد الفردي أو علي الصعيد الاجتماعي وقد وجد البحث هذه المسألة قائمة في ذهن ابن الأزرق الذي أكد على أهمية السياسة الاقتصادية (سياسة المعيشة) على الصعيد الجزئي (الفرد أو المنشأة) أو على الصعيد الكلي (الدولة).
- إن السياسة الاقتصادية عند ابن الأزرق تقوم على مرتكزات فكرية واخلاقية إسلامية هي عنده (التقوى وحسن الخلق) إذ برعاية هاتين الخصلتين يكون صلاح المعاش وصلاح المعاد.
- إن رؤية الأصوليين للنشاط الاقتصادي وأهميته في البناء الحضاري، واهتمامها بمعالجة قضاياه والأساسية ومقولاته المختلفة، في إطار رؤيتهم الكلية للحضارة ومكوناتها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والعلمية، وفي إطار فهمهم العقلاني للوحي وأهمية في بناء وتكونين المجتمع والحضارة يدعو بالضرورة إلى إعادة فهم علم الكلام فهماً علمياً معاصراً بعيداً عن الرؤية القاصرة التي حصرته في دائرة الصراع بين العقل والنقل وهو لم يكن كذلك أبداً فالمقابلات التي وضعت بين النقل والعقل وإنما هي من نتاج التيار اللاعقلاني في الفكر الإسلامي الذي لم يستطيع فهم المكانة الحضارية الكبيرة التي يحتلها علم الكلام في بناء الحضارة الإسلامية. لقد كان العقل الإسلامي ينمو ويتطور من خلال (تعقله) للنص والوجود ومتطلبات الإنسان

والتاريخ والحضارة وكان علم الكلام (علـــم أصـــول الـــدين) ثمـــرة هـــذا (التعقل)..

وهكـــــذا ينبغـــــي أن يكـــــون..

جريدة المصادر

- القرآن الكريم.
- ابن منظور. لسان العرب.
- ابن الأثير. الكامل في التاريخ- بيروت- 1966
- ابن رشد. أبو الوليد فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال. دراسة وتحقيق د. محمد عمارة. المؤسسة العربية للدراسات والنشر. ط2. بيروت 1981.
- ابن خلدون. المقدمة. دار إحياء التراث العربي- بيروت، لبنان.
- ابن الأزرق. أبو عبد الله. بدائع السلك في طبائع الملك- تحقيق وتعليق د. علي سامي النشار، وزارة الإعلام العراقية- بغداد-1977.
- ابن تيمية. موافقة صريح المعقول لصريح المنقول- مطبعة السنة المحمدية-1951.
- الأشعري. أبو الحسن علي ابن إسماعيل . اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، تحقيق حمودة غرابة – الهيئة العاملة لشؤون المطابع الأميرية 1975.
- الأشعري. أبو الحسن علي ابن إسماعيل . مقالات الإسلاميين- تحقيق محي الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة.
- الأشعري. أبو الحسن علي ابن إسماعيل. الإبانة عن أصول الديانة- مكتب تعز للنشر، بغداد، 1989.
- ابن الحسين. يحي. رسائل أهل العدل والتوحيد. تحقيق د. محمد عمارة.
- الاسفرايني. أبو المظفر. التبصير في الدين- تحقيق د. محمد زاهد الكوثري- ط/1- 1940.
- الإيجي. عضد الدين. المواقف.
- الآمدي. سيف الدين. غاية المرام في علم الكلام. تحقيق حسن محمود عبد اللطيف. القاهرة 1971.
- ابن الحفيد. الدر النضيد- دار الكتاب العربي- بيروت- 1400هـ 1980
- اباضة. إبراهيم دسوقي (د.). الاقتصاد الإسلامي- مقوماته ومنهاجه- دار لسان العرب لبنان.
- الاعسم. عبد الأمير (د.). الفيلسوف نصر الدين الطوسي، مؤسسة المنهج الفلسفي في علم الكلام الإسلامي. دار الأندلس- بيروت. ط/2 1980.

- أبو سليمان. عبد الحميد احمد (د.). أزمة العقل المسلم- مكتبة المنار- الأردن- الزرقاء- ط/2 -1412هـ 1992م.
- أمين. احمد. ضحى الإسلام- دار الكتاب العربي- بيروت. لبنان ط/10.
- أمين. سمير (د.). التراكم على الصعيد العالمي- ترجمة حسن قبيسي- دار ابن خلدون- بيروت. (د.ط.ت.).
- اسادتشايا. ايراينام. الكينزية الحديثة- ترجمة وتقديم د.عارف دليلة- دار الطليعة- بيروت. ط/1- 1979م.
- الباقلاني. أبو بكر. التمهيد. القاهرة- 1947م.
- البغدادي. عبد القاهر بن طاهر بن محمد. أصول الدين- طبعة استانبول 1928م.
- البغدادي. عبد القاهر بن طاهر بن محمد. الفرق بين الفرق- تحقيق محمد زاهد الكوثري، القاهرة- 1328هـ.
- البيضاوي. الإمام ناصر الدين أبو الخير عبد الله بن عمر الشيرازي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل- دار الفكر- بيروت.
- بلات. شارل، الجاحظ . ترجمة إبراهيم الكيلاني- دار اليقظة العربية- دمشق سوريا- 1961م.
- التفتازاني. سعد الدين. شرح العقائد النسفية- طبعة استانبول.
- التفتازاني. سعد الدين، المقاصد- دار الخلافة الزاهرة سنة 1277هـ.
- تيسدل كلم. وكيت هارتلي، السياسة الاقتصادية الجزئية- ترجمة د. عبد المنعم السيد علي. وزارة التعليم العالي والبحث العلمي. الجامعة المستنصرية. بغداد- 1981م.
- الجاحظ- أبو عثمان عمرو ابن بحر. كتاب الحيوان- دار صعب- بيروت- ط/3. 1402هـ 1982م.
- الجاحظ- أبو عثمان عمرو ابن بحر. مناقب الترك- مطبعة التقدم- شارع محمد علي- مصر ط/1.
- الجاحظ- أبو عثمان عمرو ابن بحر. مجموعة رسائل الجاحظ.
- الجاحظ- أبو عثمان عمرو ابن بحر. كتاب البلدان تحقيق د. صالح احمد ألعلي- مجلة كلية الآداب- بغداد 1970.

❖ الجاحظ- أبو عثمان عمرو ابن بحر، التبصر بالتجارة- تحقيق حسن حسين عبد الوهاب- المطبعة الرحمانية- مصر. ط/2- 1354هـ-1935م.
❖ الجاحظ- أبو عثمان عمرو ابن بحر، المسائل والجوابات في المعرفة- تحقيق د.حاتم صالح الضامن منشورات وزارة الثقافة والإعلام- العراق- 1977.
❖ الجاحظ- أبو عثمان عمرو ابن بحر. رسالة المعاد والمعاش.
❖ الجرجاني. أبو الحسن علي ابن محمد بن علي (السيد الشريف). التعريفات، وزارة الثقافة والإعلام دائرة الشؤون الثقافية العامة بغداد.
❖ الجرجاني. أبو الحسن علي ابن محمد بن علي (السيد الشريف). شرح المواقف- مصر- ط/1 1939.
❖ الجويني. أبو المعالي. الإرشاد إلى قواطع الأدلة- نشرة الدكتور محمد يوسف موسى وعبد العزيز عبد الحق- القاهرة. 1369هـ.
❖ الجويني. أبو المعالي. الشامل في أصول الدين- القاهرة 1380هـ- 1960م.
❖ الجابري. محمد عابد (د.). بنية العقل العربي- مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط/1 1986.
❖ الجابري. محمد عابد (د.). العصبية والدولة- معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، دار الشؤون الثقافية العامة (آفاق عربية) بغداد- دار النشر المغربية.
❖ حماية. محمود علي (د.). ابن حزم ومنهجه في دراسة الأديان- دار المعارف، مصر، ط/1 1983.
❖ الحسب. فاضل عباس (د.). في الفكر الاقتصادي العربي الإسلامي- الدار العربية للطباعة بغداد- ط/1 1399هـ-1979.
❖ الحسب. فاضل عباس (د.). الأصول المبدئية لإدارة الاقتصاد الإسلامي- مؤسسة الرسالة- لبنان- بيروت 1994م.
❖ حنفي. حسن (د.). من العقيدة إلى الثورة- مطبعة مدبولي- مصر 1986م.
❖ الخياط- أبو الحسن عبد الرحيم بن محمد بن عثمان. الانتصار- المطبعة الكاثوليكية بيروت 1957م.
❖ الخوارزمي. جمال الدين أبو بكر. مفيد العلوم ومبيد الهموم- مراجعة وتحقيق وتقديم عبد الله بن إبراهيم الانصاري المكتبة العصرية- بيروت1400 هـ- 1980م.ي

- ❖ خليفة. حاجي. كشف الظنون– دار المعارف– مصر 1941م.
- ❖ خليل. عماد الدين (د.). حول تشكيل العقل المسلم– المعهد العالمي للفكر الإسلامي هيرندن– فيرجينيا. الولايات المتحدة الأمريكية، ط/5 1413هـ 1992م.
- ❖ خليل. عماد الدين (د.) التفسير الإسلامي للتاريخ– منشورات مكتبة 30 تموز– الموصل. ط/4 1986.
- ❖ الخالدي. طريف (د.). دراسات في تاريخ الفكر العربي الإسلامي. دار الطليعة، بيروت، الطبعة الثانية 1979م.
- ❖ الدوري. عبد العزيز (د.). مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي– دار الطليعة– بيروت ط/4 1982.
- ❖ الدليمي. عوض فاضل إسماعيل (د.). النقود والبنوك– وزارة التعليم العالي والبحث العلمي. جامعة بغداد. دار الحكمة– 1990.
- ❖ الرازي. فخر الدين. اعتقادات فرق المسلمين والمشركين. مراجعة الدكتور علي سامي النشار مكتبة النهضة المصرية– 1938م.
- ❖ الرازي. فخر الدين. محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين– المطبعة الحسينية المصرية، ط1 1323هـ.
- ❖ الرازي فخر الدين. معالم أصول الدين– المطبعة الحسنية المصرية– ط/1.
- ❖ الراوي. عبد الستار (د.). العقل والحرية– دراسة في فكر القاضي عبد الجبار ألمعتزلي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر– ط1، 1980 م 1400هـ،.
- ❖ الزلمي. مصطفى إبراهيم (د.). أسباب اختلاف الفقهاء– بغداد، ط/2، 1406هـ– 1986م.
- ❖ زينه. حسني، العقل عند المعتزلة، تصور العقل عند القاضي عبد الجبار– دار الآفاق الجديدة، بيروت. ط/1 1978م.
- ❖ سعد. صادق احمد، دراسات في النمط الآسيوي للإنتاج (تحرير وترجمة)– دار الطليعة– بيروت. ط/1، 1979م.
- ❖ الشهرستاني. أبو الفتح محمد بن عبد الكريم. الملل والنحل هامش (الفصل في الملل والأهواء والنحل) لابن حزم. دار المعرفة بيروت– 1403هـ– 1983م.
- ❖ الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام –تحقيق– جيوم، القاهرة.

- ألشابي. علي(د.). مباحث في علم الكلام والفلسفة. دار بو سلامة، تونس ط/1.
- صقر. محمد احمد (د.) د، دور الاقتصاد الإسلامي في إحـــداث نهـضة معاصـــرة- جمعية الدراسات و البحوث الإسلامية، عمان، الأردن- ط/1، 1400هـ، 1980م.
- صليبا. جميل (د.). تاريخ الفلسفة العربية- دار الكتاب اللبناني، بيروت ط/2 1973م.
- الطوسي. محمد بن الحسن. الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد. منشورات جمعية منتـدى النشر، النجف الاشرف- مطبعة الآداب 1399هـ. 1979م.
- طوقان. قدري حافظ. مقام العقل عند العرب- دار القدس، بيروت.
- عبدة. محمد. رسالة التوحيد- دار النصر للطباعة، القاهرة- 1969م.
- عفر. محمد عبد المنعم (د.). النظام الاقتـصادي الإسـلامي- دار المجمـع العلمـي- جـدة 1399هـ- 1979م.
- عبد الفضيل. محمود (د.). الفكر الاقتصادي العربـي وقـضايا التحـرر والتنميـة والوحدة- مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط/2 -1985م.
- عمر. إبراهيم احمد (د.). فلسفة التنمية- رؤية إسـلامية- المعهـد العـالمي للفكـر الإسلامي- هيرندن فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، ط/2- 1413هـ 1992م.
- عمر. إبراهيم احمد (د.)د. العلم والإيمان. مدخل إلى نظرية المعرفة فـي الإسـلام- المعهد العالمي للفكر الإسلامي- هيرندن. فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية- ط2. 1413هـ- 1992م.
- عثمان عبد الكريم (د.). قاضي القضاة عبد الجبار الهمذاني، بيروت. 1967م.
- عبد الله. محمد رمضان (د.). الباقلاني وآراؤه الكلاميـة- مطبعـة الأمـة، بغـداد، 1986م.
- عثمـان. محمـد فتحـي (د.). مـن أصـول الفكـر الـسياسي الإسـلامي- مؤسسة الرسالة، بيروت- ط/1 1399هـ 1979م.
- عمارة. محمد (د.). المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية- المؤسسة العربية للدراسـات والنشر- بيروت، ط/1- 1972م.
- عمارة. محمد (د.). رسائل أهل العدل والتوحيد- تحقيق - دار الهلال. 1971م.
- عمارة. محمد (د.). المعتزلة والثورة- المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيـروت، ط/1 -1977م.

- ❖ علي. عبد المنعم السيد (د.). مبادئ الاقتصاد الجزئي- وزارة التعليم العالي والبحث العلمي الجامعة المستنصرية- بغداد- 1984.
- ❖ العلواني. طه جابر. إصلاح الفكر الإسلامي، بين القدرات والعقبات- المعهد العالمي للفكر الإسلامي ط/1، 1412هـ 1991م.
- ❖ الغزالي. أبو حامد محمد بن محمد. إحياء علوم الدين- دار القلم- بيروت ط/1 الاقتصاد من الاعتقاد- مكتبة الشرع الجديد- بغداد 1990.
- ❖ الغزالي. أبو حامد محمد بن محمد، الاقتصاد في الاعتقاد- مكتبة الشرع الجديد- بغداد، 1990.
- ❖ الغزالي. عبد الحميد (د). الإنسان أساس المنهج الإسلامي في التنمية الاقتصادية، وزارة الشؤون الدينة- الجزائر 1401هـ- 1981م.
- ❖ الفارابي. أبو نصر. أراء أهل المدينة الفاضلة- قدم له وشرحه إبراهيم جزيني، دار القاموس الحديث- بيروت.
- ❖ فروم. اريك. الإنسان بين الجوهر والمظهر- ترجمة سعد زهران، سلسلة عالم المعرفة (140) الكويت- 1989م.
- ❖ فروخ. عمر، تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون. دار العلم للملايين، بيروت/ ط /2- 1979م.
- ❖ قرم. جورج (د.). التنمية المفقودة. دار الطليعة- بيروت- ط/2 1985م.
- ❖ القرضاوي. يوسف. العبادة في الإسلام- مؤسسة الرسالة- بيروت- 1369هـ 1973م.
- ❖ الكندي. أبو يوسف يعقوب بن اسحق. رسائل الكندي نشره محمد عبد الهادي أبو ريدة، القاهرة. 1369هـ 1950م.
- ❖ كرم. يوسف. اريخ الفلسفة الحديثة- دار المعارف، مصر، ط/4، 1966م.
- ❖ المقريزي. تقي الدين احمد بن علي. إغاثة الأمة بكشف الغمة. طبعة دار الهلال، نيسان 1990.
- ❖ المقريزي. تقي الدين احمد بن علي. تجريد التوحيد المفيد- مكتبة التراث العربي- بغداد 1990.
- ❖ الماتريدي. أبو منصور. كتاب التوحيد- تحقيق فتح الله خليف- بيروت.

❖ محمود. فوقية حسين(د.). الجويني إمام الحرمين- القاهرة- 1384هـ.
❖ موسى. جلال محمد عبد الحميد. نشأة الاشعرية وتطورها- دار الكتاب اللبناني- بيروت- 1982م.
❖ منصور. محمد إبراهيم (د.). محاولة لتفسير الواقع الاقتصادي في العالم الثالث على ضوء مفاهيم الاقتصاد الإسلامي. ندوة الاقتصاد الإسلامي- معهد البحوث والدراسات العربية. بغداد 1403هـ- 1983م.
❖ النجار. سعيد (د.). ندوة آفاق التنمية العربية في التسعينات- الصندوق العربي للإنماء الاقتصادي والاجتماعي في البحرين 1993. مطابع الشرق- بيروت- 1994
❖ النيسابوري- احمد يحيى المرتضى، القلائد في تصحيح العقائد، تحقيق د. البير نصري نادر- دار المشرق، بيروت، 1985م.
❖ النسفي. عبد الله بن احمد بن محمود. مدارك التنزيل وحقائق التأويل- دار القلم- بيروت ط/1، 1408هـ- 1989م.
❖ النشار. علي سامي (د.). مناهج البحث عند مفكري الإسلام. دار المعارف مصر- ط/2 1967.
❖ الهمذاني. عبد الجبار بن احمد. المغني في أبواب التوحيد والعدل. اشرف على تحقيقه د. طه حسين. المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر- الدار المصرية للتأليف والترجمة- القاهرة 1385هـ- 1965م.
❖ الهمذاني. عبد الجبار بن احمد. شرح الأصول الخمسة- تحقيق د.عبد الكريم عثمان، القاهرة. 1965م.
❖ هملتون. جب. دراسات في حضارة الإسلام. تحقيق د.إحسان عباس وآخرون- بيروت- 1964م.
❖ هيلبرونر. روبرت. قادة الفكر الاقتصادي- ترجمة د.راشد البراوي مكتبة النهضة المصرية.

الدوريات

❖ بوهينسكي. فرانتشيشكي. موقف الإسلام من التصنيع – ترجمة عدنان المبارك، الاستشراق، العدد الرابع شباط- 1990.

- ❖ الحسب. فاضل عباس (د.). الحسبة جهاز الرقابة فـــي إدارة الاقتــصاد الإســـلامي- المجلة العربية للإدارة -المجلد الثامن- العدد الأول. 1984م.
- ❖ خورشيد. احمد. التنمية الاقتصادية في إطار إسلامي - ترجمة رفيق المصري. مجلة أبحاث الاقتصاد الإسلامي- العدد الثاني المجلد الثاني 1405هـ- 1985م.